اخلاقیات کے
پانچ نظریے

شاہدہ ارشد

اخلاقیات کے پانچ نظریے

شاہدہ ارشد
ایم اے فلسفہ



فیروز سنز لمیٹڈ
لاہور - راولپنڈی - کراچی

جملہ حقوق محفوظ ہیں

بار اوّل ---------- ۱۹۸۹ء

مطبع -- فیروز سنز لمیٹڈ، لاہور

غیر مجلّد -- ISBN 969 0 00880 3

اپنے والدِ محترم
بشیر احمد ارشد کے نام
جو علم شناسی کے اس سفر میں
میرے راہنما تھے۔

فہرست

تعارف

اخلاقیات اگرچہ عملی اور اطلاقی فلسفہ سے زیادہ متعلق ہے۔ تاہم اس کتاب میں ان نظری مباحث پر چند ممتاز مغربی فلاسفہ کے وہ افکار و نظریات پیش کئے گئے ہیں، جن پر اہلِ مغرب نے اپنے سماجی اور تمدنی نظامات کی تشکیل کی۔ انسانی زندگی کے لئے ضابطۂ اخلاق کا ایک بنیادی منبع مذہب رہا ہے۔ اور مذہب کا خاصہ یہ ہے کہ اس کے اصول و ضوابط کی اساس عقل سے زیادہ حکم پر ہوتی ہے۔ مذہبی اخلاقیات کے پس پردہ قوت نافذہ زیادہ مؤثر ہوتی ہے۔ تاہم انسان جو کہ تعقل پسند حیوان ہے وہ یہ چاہتا ہے اور چاہتا رہا ہے کہ اس کے اعمال و کردار کسی حکم پر استوار ہونے کی بجائے کسی ایسے اصول پر اپنی اساس رکھیں جس کی بنیاد عقل پر ہو۔ اسی استدلال نے ان اخلاقی فلسفوں کو جواز بخشا جو تاریخ فلسفہ کے وسیع منظر نامے میں مختلف فلاسفہ کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں۔ ان فلسفوں کی اساس حکمی ہے نہ ان کے پیچھے مذہب یا خدا، قوت نافذہ ہیں۔ بلکہ انسانی عقل و شعور پہ اعتماد اور یقین نے ان فلسفوں کو جواز اور پذیرائی بخشی ہے۔ انسانی شعور کی ایجابیت اور قبولیت ہی اس کی قوت نافذہ ہے۔

اس کتاب میں فلسفہ اخلاق کے چار نمائندہ فلاسفہ کے بنیادی نظریات اور رویوں کی تفہیم پیدا کرنے کی سعی کی گئی ہے جو وہ اخلاقیات کے بنیادی تصورات کے بارے میں رکھتے ہیں مثلاً "خیر کیا ہے"؟ "شر کی نوعیت کیا ہے"؟ صائب اور غیر صائب افعال و اعمال کی حدود کیا ہیں"؟ "نیکی اور بدی کے پیمانے کس طرح متعین ہوتے ہیں"؟ ان چار نمائندہ فلسفیوں کے مطالعہ سے ہمیں اس منہاج تفلسف سے آگاہی ہوگی جو فلسفہ اخلاق کے ان بنیادی تصورات کے بارے میں ان فلاسفہ نے

اپنا یا روزمرہ زندگی میں ہر فرد خیر شر، نیکی و بدی، صائب و غیر صائب جیسے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ ہم روزمرہ زندگی میں اپنے اور افراد کے کردار کا مشاہدہ کرتے ہیں اور ان پہ اچھائی یا برائی، نیکی یا بدی کا حکم لگاتے ہیں۔ بہت سے افعال ایسے ہوتے ہیں جو بعض افراد کی رائے میں جائز اور بعض افراد کی رائے میں ناجائز ہوتے ہیں۔ مثلاً سیاستدان کا ملکی قوانین کو توڑنا۔ اسی طرح سے ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی کو انگریزوں نے غدر کا نام دیا لیکن مسلمان اسے جنگِ آزادی کا نام دیتے ہیں اسی طرح سے ہندو معاشرے میں گائے کا گوشت کھانا پسندیدہ فعل نہیں ہے لیکن مسلم معاشرے میں پسندیدہ ہے۔ اسی طرح شراب نوشی سے متعلق قوانین ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب اس قسم کے تضادات پیدا ہو جائیں تو ان کو ختم کرنے کے لئے مختلف اصول پیش کئے جاتے ہیں جو صائب و غیر صائب میں تمیز کر سکیں۔ اخلاقیات اسی علم کا نام ہے جو انسانی اعمال کو جانچنے اور پرکھنے کے لئے قوانین مرتب کرتا ہے اور اعمال کے حُسن قبح سے بحث کرتا ہے اور ہمارے خیر و شر اور نیکی و بدی کی حقیقت کو بیان کرتا ہے۔

ہر سائنس کسی خاص موضوع سے متعلق بحث کرتی ہے اور اس موضوع سے متعلق منظم، مکمل اور مربوط علم پیش کرتی ہے جس طرح طبعی سائنس بے جان مادے سے بحث کرتی ہے۔ حیاتیات علم الابدان سے متعلق قوانین فراہم کرتی ہے۔ نفسیات۔ ذہن اور ذہن رکھنے والی اشیاء کے متعلق واضح تصور پیش کرتی ہے اسی طرح علم الاخلاق کا کام ہے کہ وہ نیکی و بدی سے متعلق معلومات اکٹھا کر کے ایک سلسلے میں منسلک کرے اور ان سے اصول وضع کرے اور ایک معیارِ اخلاق پیش کرے۔

اخلاقیات کا موضوع ہے نیک ارادہ، نیک کردار، نیک کردار سے مراد ہے انسانی برتاؤ میں سیرت کا اظہار اور سیرت کا اظہار افعال میں ہوتا ہے۔ ہمارے بعض افعال ارادی ہوتے ہیں اور بعض غیر ارادی۔ ارادی افعال وہ ہیں جو سوچ بچار کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ جبلی، ہیجانی اور اضطراری افعال غیر ارادی ہیں۔ اخلاقیات کا تعلق کردار سے ہے جو کہ ارادی افعال پر مشتمل ہے۔

سپائی نوزا سترھویں صدی کا ایک اہم فلسفی ہے۔ اس کے نظریات نے آنے والے مفکرین

پر گہرے اثرات چھوڑے ہیں۔ سپائی نوزا کی زندگی ایک فلسفی سے زیادہ صوفی اور درویش کی زندگی رہی ہے۔ وہ اپنے پیشرو ڈیکارٹ سے بہت متاثر ہوا۔ اس کے نظریئے میں اخلاقیات کی روایتی اصطلاحات خیر و شر۔ صائب وغیر صائب کی توضیحات کا ذکر نہیں ہے۔ وہ انسانی زندگی کو ایک مشین کی مانند قرار دیتا ہے۔ یعنی کہ انسان مجبور محض ہے۔ اس کے نزدیک ہر عمل کا وقوع پذیر ہونا امر ناگزیر ہے۔ ہم اپنی زندگی سے متعلق کسی قسم کا لائحہ عمل متعین نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ہم آزاد اور خود مختار نہیں ہیں۔ وہ صرف ایک ہی ہستی کا قائل ہے۔ اور اس کے نزدیک انسان اس وحدت کا ایک حصہ ہے جس سے یہ تمام کائنات عبارت ہے۔ سپائی نوزا کے نزدیک جب کارکردگی اوسط کارکردگی سے بہتر ہو جاتی ہے تو وہ صائب ہے۔ اور اگر اوسط سے کم ہو جائے تو وہ غیر صائب ہے۔ وہ خود آگہی اور خود شعوری کے علم کو انسانی آزادی کا نام دیتا ہے۔

سپائی نوزا کے فلسفہ کا بنیادی محرک اخلاقی و مذہبی تھا۔ وہ خدا کے بارے میں علم کو "خیر اعلیٰ" Highest Good کہتا ہے اور اسے ذہن کی فضیلت قرار دیتا ہے۔ ہابس کی طرح سپائی نوزا بھی ابتدا ہی سے انانیت پسند نظر آتا ہے۔ مگر آہستہ آہستہ وہ اپنے اس نظریئے میں تبدیلیاں کرتا جاتا ہے۔ سپائی نوزا کے نقطہ نظر سے طاقت اور خوشی و انبساط خیر ہیں۔ تاسف اور رحم کو وہ نیکی نہیں سمجھتا۔ اس کا خیال ہے کہ شر ہمارے ناکافی اور محدود علم سے پیدا ہوتا ہے۔ جب ہم وجدانی علم کی سطح پر پہنچ جاتے ہیں تو ہمارے لئے شر کی کوئی حیثیت نہیں رہتی۔ سپائی نوزا انیسویں صدی کے ان مفکرین کا پیش رو ہے جنہوں نے تکمیل ذات کے نظریات شد و مد کے ساتھ پیش کئے۔

اخلاقیات میں بٹلر کے نظریہ کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ بٹلر اخلاقی نفسیات کا ماہر تھا اور انسانی نفس کو گھڑی اور دستور سلطنت کی مانند ایک نظام سمجھتا تھا۔ بٹلر کہتا ہے کہ کسی عنصر کو فی نفسہٖ صائب اور غیر صائب نہیں کہا جا سکتا۔ صائب سے مراد ہے جس کا تفاعل اچھا ہے اور غیر صائب سے مراد ہے جس کا عنصر برا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ہر انسان میں دو انواع کے میلانات و رجحانات موجود ہوتے ہیں۔ ایک تو وہ جو براہ راست فرد کو فائدہ پہنچاتے ہیں اور دوسرے وہ جو معاشرے کے دیگر افراد

کو فائدہ پہنچاتے ہیں۔ بٹلر ضمیر کے دو پہلو قوفی اور اقتداری قرار دیتا ہے۔ قوفی پہلو کی مدد سے ہم خیر و شر کی شناخت کرتے ہیں اور اقتداری پہلو کی حیثیت وکیل کی مانند نہیں۔ جو کہ کسی بھی مقدمے کے خلاف یا حق میں دلائل پیش کرتا ہے بلکہ اس کی حیثیت ایک جج کی سی ہے جو فیصلے صادر کرتا ہے اور ان پر عمل کراتا ہے۔

اگر محبت نفس (Self Love) اور احسان میں جھگڑا ہو جائے تو فیصلہ ضمیر کو کرنا پڑتا ہے۔ لیکن عواطف (Sentiments) کی تحریک اگر ضمیر سے ہو تو ضمیر کی فرماں برداری لازمی ہے۔ بٹلر کے خیال میں ہر میلان جائز رتبہ اور مقام رکھتا ہے۔ ابتدائی اور شخصی میلانات کو محبت نفس اور احسان کا فرمانبردار رہنا چاہیے اور محبت نفس اور احسان کو ضمیر کا حکم حد درجہ کا دوسرا نام غلط کاری ہے۔

اخلاقی فلسفے میں ڈیوڈ ہیوم کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ اس کے بعد برطانیہ کی فکری زندگی میں فلسفہ ایک لمبے عرصے کے لئے جمود اور تعطل کا شکار ہو گیا۔ ہیوم ایسے مطلق اور عالمگیر اخلاقی قوانین کا قائل نہیں۔ جن کا علم وجدان یا منطقی اثباتیت سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یعنی ہم ریاضیات کی مانند اخلاقیات کی تشکیل نہیں کر سکتے۔ ہیوم اکثر اوقات لذتیت کا حامی نظر آتا ہے کیونکہ وہ خیر و شر کو لذت و خوشی اور غم کے مترادف قرار دیتا ہے۔ ہیوم کے نزدیک جو فعل بھی انفرادی یا اجتماعی خوشی و مسرت کا باعث بنے گا۔ وہ ایک قسم کی افادیت کا حامل ہو گا۔ بعض اوقات ہیوم اس امر کا بھی ذکر کرتا ہے کہ ہم اکثر اوقات ایسے افعال کو مستحسن سمجھتے ہیں جو کہ ہمیں مفید نظر آتے ہیں۔ لیکن بظاہر ان کا مسرت و الم سے کوئی براہِ راست تعلق نظر نہیں آتا۔ چند افعال کو بنظرِ تحسین دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ہم افعال کو مسرت و الم کے حوالے سے نہیں بلکہ "افادیت" کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ ہیوم کے خیال میں وہ افعال جو اکثریت کے لئے فائدہ مند ثابت ہوں گے۔ وہ فضائل (Virtue) کا درجہ حاصل کر لیں گے۔ اور وہ افعال جو اکثریت کی فلاح و بہبود کے لئے غیر مفید ہوں گے وہ ناپسندیدہ ہوں گے۔ ہیوم کے خیال میں کچھ افعال ایسے ہیں جو کہ انسانی فطرت سے پیدا نہیں ہوئے بلکہ انسان غور و فکر کے ایک لمبے عرصے کے بعد اس تک پہنچا ہے۔ ہیوم ان فضائل کو بھی یکساں اہمیت کا حامل سمجھتا ہے۔

کانٹ نے اپنے اخلاقی فلسفے کو "اخلاقی مابعد الطبیعات کی اساس" اور انتقادِ عقل عملی" میں تفصیل سے پیش کیا ہے۔ کانٹ نے اپنی اخلاقیات میں بنیادی طور پر دو سوالوں کا جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ انسان کے لئے خیر کیا ہے؟ اور ایک اخلاقی فعل صائب اور غیر صائب کیسے بنتا ہے؟

کانٹ اپنے فلسفہ اخلاق میں ان دونوں سوالوں کا جواب دیتے ہوئے کہتا ہے کہ انسان کے کسی فعل کی اخلاقی قدر و قیمت کا انحصار اس پر نہیں کہ وہ کیا کرتا ہے؟ بلکہ اس بات پر ہے کہ وہ کوئی فعل کیوں کرتا ہے؟ کانٹ کے خیال میں صرف وہی فعل اخلاقی لحاظ سے قدر و قیمت کا حامل ہے جس کا محرک فرض اور صرف فرض ہو اور کوئی فعل صائب بھی صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے اگر اس کا محرک فرض ہو۔ کانٹ کے خیال میں اخلاقی اصول عالمگیر ہونے کے علاوہ قائم بالذات Self-Evident اور مستقل ہیں۔ ان قوانین کی خلاف ورزی ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ بدل نہیں سکتے۔ کیونکہ ان کا بدلنا ناممکنات میں سے ہے۔ اسی لئے کانٹ اخلاقی قوانین کو قانون مطلق کہتا ہے کیونکہ اس کے خیال میں اخلاقی قوانین زمان و مکان کی قید سے آزاد ہیں اور کوئی ایسا برتر اور اعلیٰ قانون نہیں جس کی بنا پر اخلاقی حکم کو نظر انداز کیا جا سکے۔ اس لئے ان قوانین کی اطاعت ہر فرد پر لازم ہو گی۔ اور یہ تمام انسانوں پر یکساں عائد ہوتے ہیں۔

کانٹ کہتا ہے کہ حکم اخلاقی تجربے سے بے نیاز ہے اور بیرونی کائنات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اس کا تعلق صرف ارادے سے ہے۔ اس لئے وہ کہتا ہے کہ سوائے ارادہ طیبہ کے کسی اور چیز کو فی نفسہ خیر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ خیر برترین صرف نیک ارادہ ہے اور اس کی تلاش ہر ذی عقل ہستی کا فرض ہے۔ چونکہ ارادۂ طیبہ کا تعلق خارجی دنیا سے نہیں لہٰذا اسے حکم اخلاقی کہہ سکتے ہیں۔

فلسفہ اخلاق پر انگریزی اور دیگر زبانوں میں بہت سی کتب دستیاب ہیں۔ لیکن اردو زبان میں اس موضوع پر بہت کم مواد ملتا ہے۔ فلسفہ اخلاق کی مبسوط تاریخ لکھنے کے لئے کئی جلدیں درکار ہیں۔ اسی لئے میں نے ایم اے فلسفہ کی فوری ضرورت کے پیش نظر نمایاں اخلاقی نظریے اور ان کے قابل ذکر نمائندوں

کے ذکر تک اس کتاب کو محدود رکھا ہے۔

میں اس سلسلے میں اپنے والد محترم بشیر احمد ارشد کا ذکر ضروری سمجھتی ہوں جن کے بصیرت افروز خیالات سے میں استفادہ کرتی رہی ہوں اور اس کتاب کو لکھنا ممکن نہ ہوتا اگر وہ ہر قدم پر میری راہنمائی نہ فرماتے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کی راہنمائی، شفقت، بے پناہ محبت میرے لئے سرمایۂ زیست ہے۔ ان کی ذات میرے لئے تاریکی میں چمکنے والے ان ستاروں کی طرح تھی جو طوفانی سمندروں میں منزل کا نشان بتاتے ہیں۔ ان کے چشمۂ فیض سے پوری طرح سیراب نہ ہو سکنے کی کوتاہی کا تأسف میرے لئے دائمی کسک بنا رہے گا۔

ڈاکٹر وحید عشرت، اسسٹنٹ ڈائریکٹر اقبال اکادمی پاکستان میرے خصوصی شکریے کے مستحق ہیں جنہوں نے اپنی گوناگوں مصروفیات کے باوجود میری راہنمائی اور حوصلہ افزائی کی۔ میں شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی کے تمام اساتذہ کی بھی مشکور ہوں کیونکہ یہ تمام حضرات کسی نہ کسی عنوان سے میرے لیے شعبہ فلسفہ میں باعث کشش ہیں اور ان کے بصیرت افروز خیالات و نظریات سے میں استفادہ کرتی رہی ہوں۔

آخر میں جناب اختر عباس صاحب کا شکریہ ادا کرنا انتہائی اہم ہے کیونکہ انہی کے حسن اہتمام اور خصوصی توجہ سے یہ کتاب شائع ہو رہی ہے۔ انہوں نے جس تعاون اور خلوص کا مظاہرہ کیا وہ قابل تحسین ہے۔

شاہدہ ارشد
۳۰-۸-۸۸

دیباچہ

ڈاکٹر وحید عشرت
اقبال اکادمی پاکستان

زیر نظر کتاب میں اخلاقیات کے پانچ اہم اور معروف مفکروں کے نظریات کا احاطہ کیا گیا ہے۔ ان میں دو انگریز یعنی بیکن اور ہیوم ہیں تو ایک جرمن یعنی عمانوئیل کانٹ ہے جبکہ چوتھا مفکر اسپائی نوزا ہے جس کا اپنا ایک علیحدہ انداز فکر تھا۔ اس طرح اس کتاب میں مغربی فلاسفہ اخلاق کے نظریات کو نمائندگی مل گئی ہے اور اس سے اخلاقیات کے ایم اے (فلسفہ) کے طلباء کی ایک اہم ضرورت پوری ہونے کے ساتھ ساتھ عام قارئین کے لئے بھی دلچسپی موجود ہے اور وہ بھی رزم گاہ افکار میں ہونے والے علمی جدل سے آگاہ ہو سکتا ہے کہ کس طرح فلاسفہ اخلاق ہمارے کردار کی تعمیر و تشکیل کے مسئلے سے وابستہ ہیں اور ان کی سوچوں کا محور کیا ہے۔

محترمہ شاہدہ ارشد، استاد گورنمنٹ گرلز کالج وحدت روڈ فلسفے کی ایک سنجیدہ اور ذہین طالبہ ہیں۔ انہوں نے فلسفہ کو پڑھا ہی نہیں بلکہ فلسفیانہ مزاج بھی اپنی شخصیت کا حصہ بنایا ہے۔ فلسفے کے علمی میدان میں ان کی آمد ایک خوشگوار واقعہ تو ضرور ہے حیرت انگیز نہیں اس لئے کہ اس سے پہلے وہ میری مرتبہ کتاب "فلسفہ کیا ہے" میں بھی متعارف ہو چکی ہیں۔ شاہدہ ارشد کو علمی ذوق اور قلم ان کے والد مرحوم بشیر احمد ارشد کی طرف سے ورثہ میں ملا ہے۔ مرحوم بشیر ارشد نوائے وقت کے ڈپٹی ایڈیٹر اور طویل عرصہ تک اس کے اداریہ نگار رہے ہیں اور کون نہیں جانتا کہ ان کے اداریے نوائے وقت میں سب سے زیادہ پڑھے جاتے تھے۔ بشیر احمد ارشد مرحوم کا یہی سنجیدہ اور پختہ علمی

اور فکری ذوق شاہدہ ارشد کو ملا ہے۔ مجھے نوائے وقت میں ایک طویل مدت تک ان کے رفیق سفر ہونے کا شرف حاصل رہا ہے۔ اداریہ لکھنے کے بعد جب وہ کتابت کے لئے کمرے سے باہر نکلتے تو وہ راستے میں ہمیں بھی سلام و دعا کرتے ہوئے گزرتے۔ ہر ایک سے اظہار محبت اور ایک آدھ جملے بازی ان کا خاص انداز تھی۔ فلسفہ سے دلچسپی کے باعث ان کا مجھ سے ایک خصوصی تعلق تھا بلکہ بعض اوقات وہ کتب بھی مجھ سے لے کر پڑھتے۔ شاہدہ ارشد جب شعبہ فلسفہ میں داخل ہوئیں تو انہوں نے مجھ سے انکا غائبانہ تعارف کرایا۔ پھر جب پاکستان فلسفہ کانگرس کے ایک اجلاس میں شرکت کے لئے میں پشاور گیا تو شاہدہ ارشد سے براہ راست بھی تعارف ہوا۔ پاکستان فلسفہ کانگرس کے مختلف اجلاسوں میں انہوں نے مقالات بھی پیش کئے جہاں سے ان کے فلسفہ سے انہماک کا پتہ چلتا رہا۔ پھر جب انہوں نے ایم اے فلسفہ امتیاز کے ساتھ پاس کیا تو مجھے بڑی خوشی ہوئی کہ فلسفہ کو واقعی ایک ذہین طالبہ نے دل گرفتگی سے قبول کیا ہے۔ ان کے اسی شغف اور انہماک کے پیش نظر میں نے انہیں "فلسفہ کیا ہے" کے لئے مقالہ دیکھنے کی دعوت دی۔ چنانچہ انہوں نے بڑی محنت کے ساتھ اس موضوع پر اپنا مقالہ تحریر کیا۔ اسی سلسلے میں انہوں نے لارڈ ولیم رسل کا ایک مضمون بھی اسی کتاب کے لئے ترجمہ کیا۔ یوں فلسفہ کیا ہے میں ان کا ایک طبع زاد مضمون اور ایک ترجمہ شامل ہے۔ حال ہی میں میری ادارت میں چھپنے والے فلسفے کے واحد جریدے "پاکستانی فلسفہ" کے پہلے شمارے میں ان کا ایک مقالہ "موت وجودیوں کی نظر میں" شائع ہوا ہے۔ یہ مقالہ شاہدہ ارشد نے طالب علمی کے زمانے میں لکھا تھا اور میرے پاس پڑا ہوا تھا جسے میں نے اشاعت کے لئے منتخب کیا تھا۔ شاہدہ ارشد نے جس کم عمری میں محنت اور لگن کے ساتھ دنیائے فلسفہ میں لکھنے کے میدان میں قدم رکھا ہے۔ اگر انہوں نے اسی محنت اور لگن کو اپنا زادِ راہ بنایا تو یقیناً ان کے لئے کامیابی ہی کامیابی ہے۔ زیر نظر کتاب میں انہوں نے فلسفہ اخلاق کے جن چار ماہرین کا انتخاب کیا ہے وہ خاصا محنت طلب اور مشکل تھا۔ تاہم انہوں نے ایم۔ اے فلسفہ کے طلباء کی ایک مشکل کو آسان کر دیا ہے۔ یقیناً ان کی یہ کتاب بڑی مقبول ہوگی۔

فلسفہ اخلاق کو ہم تین بنیادی حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ایک وہ بنیادی اخلاقی رویہ ہے جو

لذتیت پرستی پر استوار ہے۔ اس میں انسانی خوشی اور ناخوشی کا سرچشمہ خود انسان کی اپنی ذات ہے اور انسان کی یہی خوشی اور ناخوشی اخلاق کا معیار ہے۔ انسان ہی اس میں تمام تر صورت حال کا معیار ہے ۔ انسان کی خوشی جس عمل اور شے سے حاصل ہو وہ صائب ہے خیر ہے نیکی ہے اور جس سے انسان کی خوشی غارت ہو وہ ہر عمل، شے اور رویہ غیر صائب، شر اور بدی ہے۔ یہ فلسفہ اس لحاظ سے تو بہت اہم ہے کہ اس میں انسان کسی مابعد الطبیعی حوالے سے آزاد ہو کر خود مرکزیت حاصل کر لیتا ہے۔ اور انسانی عظمت اس کے اندر سے جھلکتی ہے۔ پھر اس نقطہ نظر میں انسانی محسوسات اور جذبات کا خیال رکھا گیا ہے۔ یہ فلسفہ انسانی موضوعیت کو زیادہ اہمیت دیتا ہے اس کا معروضی پہلو یہ ہے کہ ہم فلسفہ اخلاق کو جب معاشرتی سطح پر رکھ کر مرتب کرتے ہیں تو اس میں کسی ایک فرد کی خوشی کی بجائے تمام انسانوں کی اجتماعی خوشی کو معیار اور پیمانہ بناتے ہیں اور بالآخر نوع انسانی کی اجتماعی خوشی اور مسرت معیار قرار پاتی ہے لہذا اسے مکمل طور پر موضوعی بھی قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ تمام انسانوں کی اجتماعی خوشی کا سوال اس میں معروضیت لے آتا ہے اور ہم وقتی اور لمحی خوشی کو مستقل اور پائیدار خوشی پر قربان کر دیتے ہیں۔ اس میں ایک فرد اپنی خوشی کو اپنے خاندان اور افراد معاشرہ کی اجتماعی خوشی کے لئے بھی قربان کر دیتا ہے اور وہ اپنی انفرادی موضوعیت اور ذاتی خوشی کی سطح سے بلند ہو جاتا ہے۔ تاہم اس فلسفہ اخلاق میں ایک قباحت بھی موجود ہے اور وہ اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب کسی معاشرے میں تنظیم کا فقدان ہو اور وہ عالی جذبات سے محروم ہو تو اس وقت یہ فلسفہ اخلاق اجتماعی لذتیت پرستی کا شکار ہو جاتا ہے۔ قومیں بھی لذتیت کی شکار ہو کر افراد کی طرح اخلاق باختگی کی عادی ہو جاتی ہیں۔ ان کا اجتماعی ضمیر جب مردہ ہو جاتا ہے تو ان میں ایسی برائیاں جنم لیتی ہیں جن کا نتیجہ اجتماعی زوال اور اجتماعی خودکشی کی صورت میں نکلتا ہے۔ جب قومیں اپنے عالی جذبات اور خیالات سے عاری ہو کر پراگندگی فکر و خیال کا شکار ہو جاتی ہیں تو وہ حوش کی سطح پر اتر آتی ہیں اور یہیں سے ان کی اجتماعی خودکشی کا آغاز ہوتا ہے۔ ان کی لذتیت پرستی، اخلاقی جرائم اور جنسی آلودگیوں میں ظاہر ہوتی ہے اور یوں وہ ضعف کا شکار ہو کر بسا اوقات غلامی کا شکار ہو جاتی ہیں۔ بعض دفعہ فنا کے گھاٹ اتر

جاتی ہیں۔ قوم بنی اسرائیل اور عاد و ثمود اس کی تاریخ میں شامل ہیں اور لذتیت پرستی کے ہاتھوں موجودہ مغربی اقوام میں جو شرمناک اخلاقی اور جنسی بے راہروی پیدا ہو چکی ہے۔ وہ ان کی ٹیکنالوجی اور سائنسی فتوحات کے بل پر ان کے زوال کو تو روک رہی ہے مگر اندر سے اس پورے معاشرے کو گھن کی طرح کھا رہی ہے۔ ذیابطیس، سوزاک اور ایڈز کی بیماریاں اسی لذتیت پرستی کے تحائف ہیں۔

دوسرا رویہ مذہبی فلسفہ اخلاق کا ہے۔ اس فلسفہ اخلاق میں نیکی خیر و شر کے معیارات حکمی ہوتے ہیں۔ مذہبی کتب یا مذہبی افراد ہمیں خدا کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ نیکی کیا ہے، مصائب اور خیر مصائب کا معیار کیا ہے۔ اس میں لذتیت پرستی کی بجائے ترکِ لذت کا رجحان غالب ہے بلکہ کسی نے تو خوب ہی کہا کہ انسانی جسم کو جتنا پالو گے اور اس کو جتنا لذائذ سے شادکام کرو گے اتنا ہی یہ دکھ دے گا اور جتنا اس کو کھینچو گے اتنا ہی تمہیں خوش رکھے گا۔ صوفیوں، یوگیوں اور چلہ کشی وغیرہ کے ذریعے خود اذیتی کے تمام رویے اسی نقطہ نظر کے حامل ہیں۔ یہ لوگ اپنے نفس کو مار کر خدا کی رضا جوئی کے طالب رہتے ہیں اور ایک مابعد الطبیعی رویے کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس فلسفہ اخلاق کی سب سے بڑی خوبی تو یہ ہے کہ اس میں اخلاق اور نیکی کے معیارات یکساں اور معروضی ہوتے ہیں اور تمام افراد اور تمام اقوام کے لئے اس میں اعلیٰ خیالات اور جذبات کا ایک معیار متعین کر دیا جاتا ہے اور ہر ایک کے لئے اس کی پابندی لازم ہوتی ہے۔ انسان اپنی ذات سے نکل کر ایک بالاتر ذات کے حوالے سے اپنی تنظیم و ترتیب کرتا ہے — تاہم اس رویے کے دو بنیادی نکات ہمیشہ ہی انسانوں کے اجتماعی رویے میں بے اطمینانی کو ظاہر کرتے رہے ہیں۔ ایک تو یہ کہ خدا کے نام پر ایک خاص طبقہ وجود میں آجاتا ہے جو خدا کی مرضی اور منشا کا خود کو شارح بنا لیتا ہے یا اسے سمجھ لیا جاتا ہے۔ اب وہ خود ساختہ شارح آہستہ آہستہ خدا کی مرضی کی اخلاقی تعبیرات میں اپنی مرضی کو شامل کرتا ہے اور بالآخر اس کی اپنی مرضی یا لذتیت پرستی تقدس اور مذہب کا روپ دھار لیتی ہے اور خدا اس میں سے آہستہ آہستہ غائب ہو جاتا ہے۔ یہ رویہ اتنا خطرناک ہے اور یہ گروہ مذہب کے نام پر اتنا طاقتور بن جاتا ہے کہ

صدیاں اس کے اثر و نفوذ کو توڑا نہیں جا سکتا۔ جمود، غیر خلاق رویہ اور تعزیر و تہدید اس کی علامتیں بن جاتی ہیں۔ اور اس طرح یہ اخلاقی رویہ ایک ایسا گنبد بے در بن جاتا ہے جس میں داخل ہونے کا راستہ تو ہے مگر نکلنے کا کوئی راستہ نہیں۔

اخلاقیات کا ایک اور رویہ انسانی عقل و دانش پر اعتماد سے پھوٹتا ہے۔ اس کا ابلاغ ہمیں سقراط کے ہاں سب سے زیادہ ہوتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ علم نیکی ہے تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ نیکی وہی عمل ہے جس کو ہم پورے شعور کے ساتھ انجام دیتے ہیں اور وہ عمل جو ہم بغیر جانے سرانجام دیتے ہیں وہ نیکی کی اعلیٰ تعریف میں نہیں آتا۔ اس لئے کہ ہم اس عمل کے انجام اور اس کے متن میں عائد ہونے والی ذمہ داری کا شعور و ابلاغ نہیں رکھتے۔ لہٰذا ایک ایسی نیکی جو ہمارے پورے ادراک و وقوف کے ساتھ انجام نہیں پاتی سقراط کے نزدیک معیاری نیکی نہیں۔ سقراط کے نزدیک ہم کسی عمل کی پوری ماہیت کو اگر نہیں جانتے تو ہم نیکی کو پورے وقوف کے ساتھ ادا نہیں کر سکتے۔ سقراط سمجھتا ہے کہ ایک اچھے عمل کو جان کر یہ ممکن نہیں کہ اس کو ادا نہ کیا جائے۔ اور ایک بُرے عمل کا وقوف حاصل کرنے کے بعد ممکن نہیں کہ کوئی شخص وہ ادا نہ کرے۔ مثلاً جان کر کہ آگ جلا دیتی ہے ایک صحیح العقل انسان اس کے حوالے خود کو نہیں کر سکتا اس لئے کہ آگ کے جلا دینے کے عمل کا اسے عملی تجربہ اور یقین حاصل ہے۔ ارسطو نے جب یہ کہا تھا کہ علم ضروری نہیں کہ انسان کو نیکی پر بھی ابھارے اور بدی سے روکے۔ ارسطو نے جب یہ کہا تو غالباً وہ سقراط کے مفہوم کو نہیں سمجھا تھا۔ اس لئے کہ جب علم کسی کے اندر کسی شے کا حقیقی ایقان پیدا کرتا ہے تو وہ لازم ہے کہ عمل پر بھی اکسائے۔ اگر کوئی علم کسی شخص کو عمل پر آمادہ نہیں کرتا تو سمجھ لیجئے کہ ابھی اس کا علم ادھورا ہے اور اس نے یقین یا عین الیقین کا درجہ اختیار نہیں کیا۔ میرے نزدیک یہی ایقانِ علم اخلاق کی قدر اعلیٰ ہے اور اخلاقیات کو ایک محکم بنیاد فراہم کرتی ہے۔ ایک نبی اور پیغمبر کو بھی خدا کی ذات کے مشاہدہ اور عین الیقین سے ہی اپنے تدبر و تفکر کی راہ ملتی ہے اور وہ اپنے علم کی قطعیت کو اسی عین الیقین پر استوار کرتا ہے، اب چونکہ اُسے ایک

معاشرے میں اپنے نظریات اور مشاہدات کی تشکیل کا کام سرانجام دیا ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ معاشری سطح پر اس کے ستاضیات کو بھی ملحوظ رکھتے ہوئے اس میں انسانی حوالوں کو شامل کر دیتا ہے اور اس کی وحی اپنے معاشری مشکلات میں عام فرد کے حوالے سے ایمانیات کی بنیاد رکھتی ہے۔ حالانکہ یہی ایمانیات اپنے اصل میں پیغمبر کے عین الیقین پر استوار ہوتی ہے اور خالصتاً عقلِ اعلیٰ سے ستیز ہوتی ہے۔ بعد میں اس ایمانیات کے شارح اس کی تعبیرات کرتے ہوئے اس میں معتقدانہ اذعانیت کو لے آتے ہیں اور چونکہ انہیں خود عین الیقین کی منزل حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا وہ اس کی فقہی تشکیل میں مکمل تجرید اور تحدید فکر کا شکار ہو جانے پر مجبور ہوتے ہیں۔ کیونکہ عام معاشرتی سطح پر عام لوگ محض حکم کو قبول کرتے ہیں جو کسی بالاتر قوت کی طرف سے تعزیر و تہدید کے ساتھ پیش ہو۔ اور یہ تعزیر و تہدید ایک عام انسان کو عمل پر آسانی سے انگیخت کرتی ہے۔ خود مذہب سے الگ ریاست بھی اپنے احکام کے نفاذ کے لئے اسی نفسیاتی تحرک پر تعزیر و تہدید کو اختیار کرتی ہے۔

لہٰذا علم کی محکم اساس پر متشکل ہونے والا فلسفہ اخلاق ہی زیادہ صائب ہے اور نوعِ انسانی آج جس فکری بلوغت کو پا رہی ہے اس کے لئے تعزیر و تہدید اور ترغیب و تحریص کی بجائے فکری ایجاب و قبول کو اخلاقیات کی محکم اساس کے طور پر پیش کیا جانا چاہیئے۔ اسے تحکم نہیں وقوفی اور ادراکی بصیرت پر استوار ہونا چاہیئے جس میں انسانی جبلت اور انسانی ذات کے بشری تقاضوں کو بھی مدنظر رکھا جائے۔

اس کتاب میں بٹلر، ہیوم، کانٹ اور اسپائی نوزا جیسے جن چار فلاسفہ اخلاق کو پیش کیا گیا وہ فلسفہ اخلاق میں نمائندہ حیثیت رکھتے ہیں۔ بٹلر مسیحی اور مذہبی نقطہ نظر کی نمائندگی کرتا ہے۔ ہیوم تجربیت اور حسیت کا نمائندہ ہے۔ اسپائی نوزا فطرتیت پرستی کو اساس بناتا ہے۔ اور کانٹ فرض برائے فرض کا قائل ہے۔ یہ چاروں فلاسفہ اخلاق مغرب کے مجموعی اخلاقی فلسفے کی تصویر بناتے ہیں۔ شاہدہ ارشد نے ان چاروں کا انتخاب کر کے ایک تصویر کو کافی حد تک مکمل کیا ہے۔ تاہم اگر ممکن ہو تو وہ آئندہ دیگر چند اہم فلاسفہ اخلاق پر بھی قلم اٹھا سکتی ہیں اور یوں ان کے اپنے قلم سے مغرب و مشرق کے

فلاسفہ اخلاق کا ایک پورا منظر نامہ مرتب ہو سکے گا۔ تاہم اس کے لئے انہیں موجودہ کتاب سے کہیں زیادہ ریاضت کرنا ہو گی اور خود ان مقالات پر بھی ایک نظر مکرّر ڈالنا ہو گی کیونکہ یہ مقالات ایم۔اے کی تدریسی ضرورت کو تو پورا کرتے ہیں خود ان فلاسفہ کے نظریہ اخلاق کا پورا تناظر نہیں دیتے۔ بہرحال یہ تو ان سے ایک مستقبل میں توقع اور امید ہے اور موجودہ کتاب کو دیکھتے ہوئے اس امر کی توقع کی جا سکتی ہے کہ میدانِ علم میں ان کی آمد فروغِ فکر و فلسفہ میں آمدِ نو بہار سے کم نہیں ہو گی۔

ڈاکٹر وحید عشرت
ایم۔اے (فلسفہ)، پی۔ایچ۔ڈی (فلسفہ)
اقبال اکادمی پاکستان

باب اوّل

سپائی نوزا ۱۶۳۲ء-۱۶۷۷ء

Barukh Spinoza (1632–1677)

"انسان بنیادی طور پر نفس پرست ہے"

بارخ سپائی نوزا ۱۶۳۲ء میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ایک کامیاب تاجر تھا لیکن بیٹے کو کاروبار سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ وہ اپنا زیادہ تر وقت سیکل میں یا اس کے آس پاس گزارتا تھا اور اپنی قوم کی تاریخ اور مذہب کے متعلق واقفیت حاصل کرتا تھا۔ وہ خود یہودی تھا مگر اس کے خیالات یہودیت سے منحرف ہو گئے تھے اور یہودیوں کے مذہبی راہنما (جن کو ربی کہا جاتا تھا) کا خیال تھا کہ سپائی نوزا کے خیالات اس حد تک کافرانہ ہو چکے ہیں کہ اس کو اپنی برادری سے نکال دینا چاہیئے۔

تصانیف

1. Cogitata Metaphysica.
2. The Ethics.
3. The Tractatus Theologico Politicus.
4. Tractus Politicus.

سپائی نوزا کا فلسفہ اخلاق

ذہن کی نوعیت اور ماخذ

سپائی نوزا نے لاطینی زبان پر عبور حاصل کیا تو اس کے بعد اس نے سقراط، افلاطون اور ارسطو کی تالیفات

کا مطالعہ کیا لیکن اس کو دیمقراطیس اور ایپکیوریسز زیادہ پسند تھے۔ اس نے زینو کا مطالعہ کیا اور اس سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔ اس کے نزدیک حقیقت، مادہ اور علت اصل کے اعتبار سے یکساں ہیں اور خدا اس حقیقت کا دوسرا نام ہے۔ ذہن اور مادہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ حقیقت کا ہر ذرہ جسمی بھی ہے اور نفسی بھی۔

سپائی نوزا پر سب سے زیادہ اثر ڈیکارٹ کا ہوا۔ ڈیکارٹ کا یہ تصور کہ مادے کی تمام اشکال میں ایک جنسی جوہر مضمر ہے۔ اس کے لئے قابل توجہ تھا۔ اس کے علاوہ ڈیکارٹ کے اس نظریے نے بھی اسے متاثر کیا کہ خدا اور روح کے سوا تمام دنیا کی توجیہہ میکانکی اور سیاحیاتی قوانین کی مدد سے ممکن ہے۔

سپائی نوزا کے نزدیک اس کائنات کی اصل حقیقت جوہر ہے جس کو وہ -Conatus- کا نام دیتا ہے۔ جوہر دراصل وہ ہے کہ جس سے مراد وہ مادہ ہے جو ابد سے ہے اور غیر متحرک ہے۔ ہر شے اس کی عارضی شکل ہے۔ اس کے خیال میں فطرت، جوہر اور خدا ایک چیز کے مختلف نام ہیں۔ جوہر غیر مادی ہے اس کا مادے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کا تعلق صورت سے ہے۔ خدا اشیا کی خارجی نہیں بلکہ داخلی علت ہے۔ خدا ہر چیز پر محیط ہے۔ ہر چیز ذات کے مجموعے کا نام ہے جو زمان و مکان میں بکھرا پڑا ہے۔ دنیا میں ہر شے کے دو رخ ہیں ایک تو ذہن یا زندگی اور دوسرا مادہ یا جسم سپائی نوزا کے خیال میں ان ہی دو صفات کی مدد سے ہم جوہر کی کارفرمائی کا ادراک حاصل کرتے ہیں۔ ان معانی میں خدا جسم بھی رکھتا ہے اور ذہن بھی۔ وہ حقیقت ابدی اور عمل کلی ہے۔ سپائی نوزا کہتا ہے کہ ذہن اور روح ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اکائی ایک ہے اس کے دو پہلو ہیں۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ سپائی نوزا نے اپنی کتاب اخلاقیات Ethics بالکل جیومیٹریکل انداز میں لکھی ہے۔

سپائی نوزا مکمل طور پر حقیقت پسند ہے وہ انسانی نفس سے اپنے فلسفے کو شروع کرتا ہے اس کے سامنے سوال یہ تھا کہ انسان اپنے کمال تک کیسے پہنچتا ہے۔ کون سی اشیا اسے کمال تک جانے

سے روکتی ہیں اور کونسی مددگار ثابت ہوتی ہیں۔ اس کے سامنے یہی مسئلہ تھا۔ اس کا سارا فلسفہ اسی کے گرد گھومتا ہے۔ وہ شروع میں کہتا ہے :۔

Man is a finite part of Nature.

انسان کائنات کا ایک حصہ ہے۔ حقیقت ایک مخصوص قسم کی وحدت ہے۔ ہر شے کی وحدت دوسرے سے جدا ہے۔ ہر شے کا ایک اپنا توازن ہوتا ہے اور اس پر ہی یہ ختم ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر انسان کے جسم میں آئرن کی کمی ہو جائے تو رنگت زرد ہو جاتی ہے۔ براڈ اس پر تنقید کرتا ہے کہ سپائی نوزا نے جسم اور ذہن کو برابر کر دیا ہے۔ اور وہ اس کو درست نہیں سمجھتا ہے۔

سپائی نوزا کی اخلاقیات کا مقصد یہ ہے کہ ایسے طریقے دریافت کئے جائیں کہ انسان کامل بن سکے اور وہ مشکلات دریافت کی جائیں جو انسان کو کامل بنانے کی راہ میں حائل ہوں اور ان مشکلات پر قابو پا کر کون سا طریقہ دریافت کیا جائے جس کو اپنانے سے انسان کامل بن سکے۔ سپائی نوزا کی اخلاقیات کا مطالعہ انسان اور اس کی کائنات میں حیثیت سے کرتے ہیں۔ سپائی نوزا کا خیال ہے ہر انسان کائنات کے عمومی تناسب کا ایک محدود حصہ ہے۔ وہ ایک ایسا نظام ہے جس کا اندرونی حصہ بہت پیچیدہ ہے جس میں خاص قسم کا توازن اور اتحاد پایا جاتا ہے اور جو مستقل طور پر اپنے دیگر ساتھیوں سمیت قدرت سے برسرپیکار رہتا ہے اور یہ جدوجہد مستقل طور پر اس کے توازن میں خلل ڈالتی ہے۔ جب تک یہ توازن برقرار رہتا ہے انسان ذہنی اور جسمانی طور پر تندرست رہتا ہے لیکن جب اس میں معمولی سا بھی خلل واقع ہو جاتا ہے تو وہ بیمار پڑ جاتا ہے یا پاگل ہو جاتا ہے اور جب یہ اس قدر بگڑ جائے کہ دوبارہ قائم ہونا مشکل ہو تو انسان مر جاتا ہے۔

زندگی کیا ہے عناصر میں ظہور ترتیب
موت کیا ہے انہی اجزا کا پریشاں ہونا

کائنات کے ایک آزاد رکن کی حیثیت سے انسان میں پیدائشی طور پر یہ خاصیت موجود ہوتی ہے کہ وہ تمام تبدیلیوں کو اس طرح لیتا ہے کہ اس کے کردار کا اتحاد برقرار رہے اور اس خاصیت کو سپائی نوزا

جوہر Conatus کا نام دیتا ہے۔ کسی شے کا Conatus اس کا جوہر ہوتا ہے جدید نفسیات اور سپائی نوزا کے مطابق انسان کو چاہیئے کہ وہ اس توازن کو برقرار رکھنے کی کوشش کرے تاکہ وہ اچھی زندگی بسر کر سکے۔ ذہنی و جسمانی توازن برقرار رکھنے کے رجحان کو Homeostasis کہا جاتا ہے۔ ہر انسان پیار و محبت چاہتا ہے اور یہی پیار و محبت انسان کے ذہن کی قوت کو بڑھانے اور اس کے توازن کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ مگر یہ خیال رہے کہ ہر ضرورت کو ایک حد تک پورا کیا جائے۔

انسان میں دو قسم کی قوتیں پائی جاتی ہیں :۔

(۱) تخلیقی قوتیں۔

(۲) تخریبی قوتیں۔

تخلیقی قوتیں انسانی زندگی کو بڑھاتی ہیں یعنی انسانی زندگی میں مثبت کردار ادا کرتی ہیں۔

تخریبی قوتیں انسانی زندگی کو کم کرتی ہیں۔ یعنی یہ انسانی زندگی میں منفی کردار ادا کرتی ہیں تخریبی قوتوں سے بہت زیادہ پریشانیاں جنم لیتی ہیں اور انسانی زندگی کی کمی کا باعث بنتی ہیں۔ انسانی ذہن پر دو قسم کے دباؤ ہو سکتے ہیں :

(۱) اندرونی دباؤ۔

(۲) بیرونی دباؤ۔

اندرونی دباؤ انسانی ذہن کے لئے بہت خطرناک ہوتا ہے۔ انسان کو چاہیئے کہ وہ اپنے ذہن کو اندرونی اور بیرونی دباؤ سے محفوظ رکھے تاکہ وہ کسی قسم کی ذہنی بیماری کا شکار نہ ہو۔ زندگی ذہنی اور جسمانی توازن کا نام ہے۔ توازن کا برقرار رہنا زندگی کی اور توازن کا اختتام موت کی علامت ہے۔ کائنات میں جو تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں اور کائنات کے اندرونی یا بیرونی ہیجات اس کے جسم اور ذہن پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ جو چیز بھی ذہن پر اثر انداز ہوتی ہے وہ جسم کو متاثر کرتی ہے اور جو چیز جسم پر اثر انداز ہوتی ہے ذہن بھی لازمی طور پر اس سے متاثر ہوتا ہے۔

سپائی نوزا کے خیال میں ہر انسان کی شخصیت کے دو پہلو ہیں۔ یہ دونوں پہلو بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مگر ان کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور یہ پہلو جسمانی اور ذہنی ہیں۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں اور اسی کو سپائی نوزا جوہر Conatus کا نام دیتا ہے۔ اگر ہم انسانوں کے جسمانی پہلو کو لیں اور اس کے ذہنی پہلو کو نظر انداز کر دیں تو اس کو ہم انسانی نامیاتی جسم کا نام دیں گے اور اگر انسان کے ذہنی پہلو کو نظر انداز کر دیں تو اس کو انسانی رُوح کہیں گے۔

یہ دونوں نظریات محدود اور یک طرفہ ہیں کیونکہ جو چیز رُوح رکھتی ہے وہ جسم بھی رکھتی ہے۔ اور ہر وہ شے جو جسم رکھتی ہے رُوح بھی رکھتی ہے۔ اس لئے ہم رُوح اور جسم کو علیحدہ نہیں کر سکتے۔

فرض کریں کہ اگر انسان کا قدرت کی دوسری چیزوں کے ساتھ ٹکراؤ ہوتا ہے اور اس ٹکراؤ سے اس میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور یہ تبدیلی ایسی چیزوں میں لازمی ہوتی ہے جس کے دو پہلو ہوں۔ اس لئے اس تبدیلی کے بھی دو پہلو ہوں گے۔ اگر انسان کو ذہنی پہلو سے دیکھا جائے تو یہ ایک خاص قسم کی ذہنی تبدیلی ہوگی۔ سپائی نوزا کے خیال میں جسمانی تبدیلی کو Sensing اور روحانی تبدیلی کو Sensum کہا جاتا ہے۔ یہ دونوں ایک ہی واقعہ کے واضح اور ناقابلِ جدا پہلو ہیں نہ کہ دو واقعات کے۔

سپائی نوزا ان دونوں کے درمیان تمیز کرتا ہے Sensum جو کہ حواس کا بیرونی یا خارجی نظام Objective Constituent ہے۔ اس کو جسمانی تبدیلی (جو کہ ضروری اور کافی حواس کی جسمانی حالت ہوتی ہے) کے ساتھ شناخت کرتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جو خیال میرے ذہن میں ہے یہ میری جسمانی تبدیلی ہے۔ یہ فوری واقفیت کا عمل ہے۔ یعنی ہر وہ چیز جو جسم کو متاثر کرتی ہے وہ ذہن کو بھی متاثر کرتی ہے۔ اور ہر وہ تاثر جو ذہن قبول کرتا ہے وہ جسم پہ بھی اثر انداز ہوتا ہے۔ مثلاً میری جسمانی تبدیلی میرے ذہنی تاثر کا فوری ردعمل ہوتا ہے اور میری ذہنی تبدیلی سے میرے جسم میں بھی کوئی تبدیلی یا تاثر رونما ہوتا ہے اور اس طرح سے ہر وہ خیال جو میرے

ذہن میں پیدا ہونے والے خیال کا فوری ردعمل ہے۔ میری جسمانی تبدیلی کے بارے میں میرے خیالات اگرچہ میری جسمانی تبدیلی سے واقفیت کا عمل ہوتے ہیں۔ تاہم مبہم ہوتے ہیں۔

مثال کے طور پہ ایک شخص چند کھیرے کھاتا ہے اور پیٹ میں درد محسوس کرتا ہے۔ پیٹ میں درد محسوس کرنا ایک نفسیاتی عمل ہے۔ لیکن وہ کھیرے کے اس عمل سے فوری واقفیت حاصل نہیں کر سکتا کیونکہ کھیرا اس کے جسم کا حصہ نہیں ہے۔ پیٹ کے عمل کا خیال جو کہ پیٹ کے درد کے جذبات پیدا کرتا ہے ایک مکمل خیال کا ٹکڑا ہے ایک حصہ ہے۔ یہ مبہم اور ناکافی ہے اگرچہ اس جسمانی عمل سے اس سوچ کا براہ راست تعلق ہے۔ یہ نظریہ ایک ماہر نفسیات کے نظریے کے برعکس ہوگا۔ چونکہ ماہر نفسیات اس کے اسباب سے واقف ہوگا۔ اس لئے اس کا خیال واضح اور کافی ہوگا۔ لیکن اسے اس عمل سے براہ راست واقفیت نہ ہوگی کیونکہ وہ محسوس نہیں کرے گا کہ اس کے پیٹ میں درد ہے۔ وہ صرف اس عمل کے بارے میں علم رکھے گا۔

ایسے خیالات جو جسم میں تبدیلی پیدا کرتے ہیں ان کو احساسات کہا جاتا ہے۔ احساس ایک تخلیقی مرکب ذہنی عمل ہے جو تحسیس اور وقوف پر مبنی ہے۔ مثلاً تھکان کے احساس کا یوں تجزیہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ عضلاتی اور جلدی حواس، نمایاں ناخوشگواری اور ناپسندیدگی پر مشتمل ہے احساسات اس وقت پیدا ہوتے ہیں۔ جب ہمارا کسی شے کے ساتھ نزدیکی تعلق ہوتا ہے۔ سائنس کے خیالات واضح اور کافی ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں ہمارا کسی شے کے ساتھ نزدیکی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ پہلی قسم کے خیالات کو سپائی نوزا وجدانی خیالات کہتا ہے اور دوسری قسم کے خیالات کو وہ دریافت شدہ خیالات کہتا ہے۔ دوسرا اہم نقطہ یہ ہے کہ اگرچہ میرا ذہن وجدانی خیالات رکھتا ہے جو کہ مبہم اور ناکافی ہوتے ہیں اور ہمارے جسم کی تبدیلی کے بارے میں ہوتے ہیں۔ لیکن ہم ان تمام خیالات سے آگاہ نہیں ہوتے۔

نظریہ علم (Theory of Knowledge)

سپائی نوزا کے مطابق وجدانی خیالات کے درجے ہوتے ہیں۔ براڈ کہتا ہے کہ سپائی نوزا کے مطابق

کمتر درجے کے جانوروں کے ذہن میں کم تر درجے کے وجدانی خیالات ہوتے ہیں۔

سپائی نوزا کے نزدیک علم کی تین اقسام ہیں۔ اور ان کو وہ Three kinds of knowledge کا نام دیتا ہے۔

(۱) رائے۔ Opinion

(۲) عقل۔ Reason

(۳) وجدان۔ Intuition

سپائی نوزا کہتا ہے کہ ان سطحوں پر مندرجہ ذیل تین قسم کے خیالات پائے جاتے ہیں۔

(۱) غیر واضح اور مبہم تصورات Inadequate Ideas

(۲) واضح اور امتیازی تصورات Adequate Ideas

(۳) وجدانی علم Love for God

یعنی پہلی سطح پر رائے دوسری سطح پر عقل اور تیسری سطح پر وجدان ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سپائی نوزا کی پہلی اور دوسری قسم کے علم سے کیا مراد ہے۔

پہلی قسم کے علم سے مراد ایسے غیر واضح اور مبہم تصورات ہیں جو ہم اپنے جسم کی تبدیلی سے حاصل کرتے ہیں۔ ان کو احساسات و محسوسات کہا جاتا ہے۔ ایسے تصورات کا ماخذ جسمانی و مادی تغیرات ہوتے ہیں جن کی وجوہ و علل کا ہمیں شعور نہیں ہوتا۔ جانچ پرکھ کے بغیر ہمیں جو تجربات ہوتے ہیں۔ یا مختلف اشیاء کے بارے میں ہماری جو ذاتی آراء اور احساسات ہوتے ہیں وہ بھی اسی زمرہ میں شامل ہیں۔ خیالات صرف تلازم کی وجہ سے آپس میں منسلک ہوتے ہیں۔ یعنی ان کے مابین تعلق تلازم کی وجہ سے ہوتا ہے اور تلازم اس بات پر منحصر ہے کہ اشیاء کس طرح ہم پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسی طرح مختلف اشیاء کے بارے میں ہمارے خیالات جن کے مابین تعلق موجود نہیں ہوتا ان میں تعلق پیدا ہو سکتا ہے اور وہ اشیا جن میں تعلق موجود ہوتا ہے۔ ان کا باہمی تعلق ختم ہو سکتا ہے۔ پس پہلی قسم کا علم محض حسی ادراک خیالات اور غیر تنقیدی اعتقادات کا علم ہوتا ہے اور اس علم کی بنیاد تلازم خیالی اور سنی سنائی باتوں پر

ہوتی ہے۔ تمام جانور اس قسم کا علم رکھتے ہیں۔ سپائی نوزا اس قسم کے علم کے متعلق کہتا ہے۔

Sensation feelings and its level of perception and uncritical believes these ideas are blind. Majority of people are living in this level.

سپائی نوزا کے خیال میں جب ہم جسمانی حالت میں کوئی تبدیلی محسوس کرتے ہیں مثلاً درد کا احساس ہوتا ہے یا بھوک محسوس ہوتی ہے تو اس کے مختلف پہلو ہوتے ہیں۔ سپائی نوزا کے خیال میں ہم اس احساس سے تو واقف ہوتے ہیں لیکن اس کے مختلف پہلوؤں سے نہیں۔ اس کو وہ ناقص معلومات پر مبنی سمجھتا ہے۔ ایسے علم کی پہچان یہ ہے کہ اس میں عقل کا عمل دخل نظر نہیں آتا۔ سپائی نوزا ایسے علم کو قابلِ اعتماد نہیں سمجھتا۔ اس سطح پر ہماری سوچ خیالی ہوتی ہے۔

علم کی دوسری قسم سے مراد عقل کے تصورات ہیں۔ عقل ایک ایسی صفت ہے جو کہ تمام انسانوں کی مشترک خصوصیت ہے۔ چنانچہ وہ تصورات جو واضح اور امتیازی ہوں اور دوسرے ذی عقل انسانوں تک پہنچائے جا سکتے ہوں۔ اور ان سے منطقی طور پر نتائج اخذ کیے جا سکتے ہوں۔ اس سطح پر انسان اشیاء کے اندرونی تعلق اور اختلافات کو جاننے کی کوشش کرتا ہے، اپنے خیالات کو جمع کرتا ہے اور اس سطح پر انسان کے خیالات واضح اور کافی ہوتے ہیں۔ انسان احساسات کی وجوہات کو جاننے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ ان میں علت و معلول کا رشتہ تلاش کرتا ہے۔ مثلاً زلزلے کے ظاہری اثرات کو دیکھ کر یہ رائے قائم کرنا کہ کوئی دیوتا اپنے غصے اور ناراضگی کا اظہار کر رہا ہے تو یہ محض اس فرد کی رائے اور ذاتی احساس ہے اور یہ علم کی پہلی قسم ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ یہ کہے کہ زلزلے کی وجہ زمین کے اندر ہونے والی فلاں فلاں تبدیلیاں ہیں تو یہ بات اپنے اندر عقلی جواز رکھتی ہوگی۔ سپائی نوزا کے نزدیک ایسے تمام تصورات جو علت و معلول کے حوالے سے وضع کیے جائیں عقل کا درجہ رکھتے ہیں اور علم کی اس قسم میں تمام سائنسی نظریات، علمِ ہندسہ اور منطق کے قضایا شامل ہیں۔ سپائی نوزا کہتا ہے کہ ہم جسمانی اور ذہنی پہلو میں توازن قائم رکھنے کی کوشش کرتے ہیں وہ اس کی وضاحت Conatus سے کرتا ہے اور جب یہ رجحان انسانوں میں پایا جائے تو اس کو خواہش

Appetitus کہتے ہیں۔ خواہش سے مراد زندگی کا ایسا محرک ہے جو ہمیں حرکت پر مجبور کرتا ہے۔ اس کے دو پہلو ہیں مادی پہلو اور ذہنی پہلو۔

اگر مادی نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو انسانی جسم میں توازن پیدا کرنے اور اس کی قابلیتوں کو برقرار رکھنے اور ارد گرد کی مخالفتوں کے باوجود توازن کو قرار رکھنے کو بذاتِ خود مادے کو برقرار رکھنے کا نام دیتا ہے۔

اگر ذہنی نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو وہ انسانی ذہن کے خواص کے اتحاد کے برقرار رکھنے کو ذہن کا خود کو برقرار رکھنے کا نام دیتا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ذہنی خواص کے اتحاد کو بیرونی اثرات سے بچا کر رکھنے کو وہ ذہنی پہلو کا نام دیتا ہے۔

تیسری قسم کا علم سپائی نوزا کے نزدیک وجدانی علم ہے اور اسے سب سے اعلیٰ سطح کا علم قرار دیتا ہے۔ علم کی اس قسم میں خدا اور فطرت میں اور انسان میں دوری نہیں رہتی۔ اس میں وجدان کو عمل دخل حاصل ہوتا ہے۔ یہاں سپائی نوزا کی اس سے مراد عام صوفیانہ واردات کی غیر عقلی کیفیت نہیں بلکہ یہ عقل کی انتہائی صورت ہے۔ اگر ہم کسی تبدیلی کی علت کو جان لیں تو یہ عقل کی سطح ہو گی۔ لیکن اگر ہم تمام کائنات میں جاری و ساری میکانیت اور جبریت کے پیش نظر یہ کہیں، کہ جو کچھ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ وہ ایک ابدی لزوم کے تحت وقوع پذیر ہوتا ہے تو یہ وجدان کا درجہ ہو گا۔ سپائی نوزا کے نزدیک کائنات میں علت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ موجود ہے۔ سیاروں کی گردش سے لے کر سوکھے پتے کی معمولی حرکت تک تمام تغیرات ایک آہنی جبریت میں جکڑے ہوئے ہیں۔ اگر ہم کسی تبدیلی کو اس کی فوری علت سے ماورا ہو کر مجموعی جبریت کے حوالے سے دیکھیں تو یہ وجدانی علم ہو گا یا وجدان کا درجہ ہو گا۔

نظریہ جذبات Theory of Emotions

سپائی نوزا کے خیال میں نظریہ جذبات کی رُو سے میرا جسم جب کسی دوسرے جسم پر اثر انداز

ہوتا ہے تو اس میں تین صورتیں ہو سکتیں ہیں۔

(۱) اس کی زندگی بڑھ سکتی ہے۔

(۲) اس کی زندگی کم ہو سکتی ہے۔

(۳) اسی سطح پہ رہ سکتی ہے۔

اس ٹکراؤ سے ذہن میں ان صورتوں کی وجدانی لیکن مبہم آگاہی ہوتی ہے۔ اور اس کو جذبات کا نام دیا جاتا ہے۔ ان تین صورتوں میں تین قسم کے جذبات موجود ہو سکتے ہیں۔

(۱) خوشی کے جذبات Sentiment of Pleasure

اس میں ہم زندگی کے بڑھنے سے آگاہ ہوتے ہیں۔

(۲) تکلیف کے جذبات Sentiment of Pain

اس میں ہم اپنی زندگی کے کم ہونے سے آگاہ ہوتے ہیں۔

(۳) خواہش Desire

اور جب زندگی نہ کم ہوتی ہے اور نہ بڑھتی ہے تو اس آگاہی کو سپائی نوزا خواہش کا نام دیتا ہے۔
سپائی نوزا دو قسم کی خوشیوں اور تکلیفوں میں تمیز کرتا ہے:۔

(۱) جب تمام جسم کی قوت بڑھتی ہے تو سپائی نوزا اسے Sense of well-being کہتا ہے۔ جب جسم کے کچھ حصے کی قوت بڑھتی ہے تو اس کو سپائی نوزا لوکلائزڈ پلیژر Localised pleasure کا نام دیتا ہے۔

(۲) جب تمام جسم کی قوت کم ہوتی ہے تو اسے Dolor کا نام دیتا ہے اور جب جسم کے کچھ حصے کی قوت کم ہوتی ہے تو اسے Localised Pain کہتا ہے۔

اس کے علاوہ وہ فاعلی اور مفعولی جذبات میں تمیز کرتا ہے جو کہ اس کی اخلاقیات کا اہم حصہ ہے۔

مفعولی جذبات Passive Emotions یہ ایک دوسرے سے مطابقت رکھتے ہیں۔

اور علم کی پہلی قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے اسباب خارجی ہوتے ہیں۔ یہ انسان پر مسلط ہو جاتے ہیں اور اس پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں اور انسان نفس امّارہ میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ جب ہم میں کوئی تبدیلی واقع ہوتی ہے اور اس کے سبب سے ہم مکمل طور پر واقف نہیں ہوتے تو ایسی حالت میں کہا جاتا ہے کہ یہ مفعولی جذبات ہیں۔

فاعلی جذبات Active emotions سے مراد یہ ہے کہ جب ہم میں کوئی تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور ہم اس کے سبب سے مکمل طور پر آگاہ ہوتے ہیں تو اس کو فاعلی جذبات کہا جاتا ہے ان پر ہم قابو پا سکتے ہیں۔ یعنی یہ مفعولی جذبات کے برعکس ہوتے ہیں۔ مفعولی جذبات سے فاعلی جذبات کی طرف آنا ہی انسان کا کمال ہے۔ سپائی نوزا کے خیال میں انسان کی عظمت کا راز اسی میں مضمر ہے۔ کیونکہ اگر نفس امّارہ کو قابو کر لیا جائے تو پھر اپنی زندگی کے خود مالک اور مختار بن جاتے ہیں۔

علم کی پہلی صورت میں چونکہ ہمیں اپنے اندر تبدیلی سے مکمل آگاہی نہیں ہوتی اس لئے یہ مبہم اور غیر عقلی ہے۔ اس حالت میں ہم فاعل نہیں بلکہ مفعول ہوتے ہیں۔ محبت، نفرت، خوف حسد اور غصہ اسی قسم یعنی مفعولی جذبات کی مثالیں ہیں۔ جب تک ہم اس سطح پر رہتے ہیں۔ ہم جذبات کے غلام رہتے ہیں۔ اس سطح کو سپائی نوزا انسانی غلامی کا نام دیتا ہے۔

انسانی ذہن کا خاصہ جو اسے جانوروں سے ممیز کرتا ہے وہ سوچنے اور سمجھنے کی صلاحیت ہے۔ جب انسان کی قوت بڑھتی ہے تو اس کو خوشی حاصل ہوتی ہے اور یہ خوشی اس قسم کی ہوتی ہے کہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہم اپنے مسائل کا حل تلاش کر لیں گے اور اپنے الجھے ہوئے مسائل کو سلجھا لیں گے اس کو فاعلی خوشی کہا جاتا ہے اور فاعلی خواہش وہ خواہش ہوتی ہے جب کہ ہم تمام مشکلات کے باوجود اپنے جذبات کو قابو میں رکھیں اور نہ ان کو بڑھنے دیں اور نہ ان کو کم ہونے دیں۔

انسان کا ذہن مبہم خیالات کی طرف بھی جا سکتا ہے اور واضح خیالات کی طرف بھی۔ ہمارے خیالات چیزوں کو واضح بھی بنا سکتے ہیں اور غیر واضح بھی۔ ان کو الجھا بھی سکتے ہیں اور سلجھا بھی

سکتے ہیں۔ جب تبدیلی ذہن کی صلاحیتوں کے مطابق نہ ہو۔ بلکہ دوسری چیزوں کے تحت ہو تو یہ مفعولی جذبہ ہوگا۔

ہم کچھ اشیاء سے متاثر ہوتے ہیں۔ اور کچھ اشیاء کو رد کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور اس طرح سے پسندیدگی اور تبدیلی کا توازن ہمارے انتخاب کو اپنی مرضی سے منتخب کرتا ہے۔ سپائی نوزا کہتا ہے کہ ہم اشیاء کی خواہش اس لئے نہیں کرتے کہ ہم ان سے متاثر ہوتے ہیں۔ اور نہ ہی کسی مجبوری کے تحت انہیں رد کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اشیاء ہمیں متاثر کرتی ہیں کیونکہ ہمارا ان سے لگاؤ ہوتا ہے اور وہ اشیاء جو ہمیں متاثر نہیں کرتیں اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کے لئے نفرت کے جذبات رکھتے ہیں۔ اگر ہم ان احساسات سے واقف ہوں تو اس کو بغاوت کہا جاتا ہے اور اگر واقف نہ ہوں تو یہ کہا جاتا ہے کہ ہم بغیر سوچے سمجھے ان پر اندھا دھند عمل کرتے ہیں۔ ان جذبات سے ناواقفیت اور آگاہی ہمارے افعال پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی نتائج پر کوئی اثر ڈالتی ہے۔ فیصلہ اور عمل کا اختیار مکمل طور پر ہمارے پاس ہے خواہ ہم اپنے عمل سے واقف ہوں یا نہ ہوں۔ براڈ اس سلسلے میں کہتا ہے کہ سپائی نوزا کا یہ خیال درست ہے کہ محض تبدیلی کا خیال ہمیں متاثر نہیں کرتا۔

سپائی نوزا واضح علم کے حق میں ہے اور جب علم واضح ہو تو پھر ہم جذبات کے غلام نہیں رہیں گے اور نہ ہی خواہ مخواہ پریشان ہوں گے جب تک ہم بیمار ہیں اور علم نہیں رکھتے تو ہم پریشان ہیں اور جب ڈاکٹر ہمیں بتاتا ہے کہ ہمیں بیماری کیا ہے تو ڈاکٹر کا علم ہمیں فعالی علم کی طرف لے جاتا ہے۔ سپائی نوزا کا یہ خیال ہے کہ علم جتنا بڑھے گا اتنی ہی یہ زندگی ہم پر آسان ہو جائے گی۔ یہ ایک ایسی طاقت ہے جو ہمیں آزاد کرتی ہے۔ شیخ سعدی کا قول ہے کہ "بے علم خدا کو نہیں جان سکتا" لہذا علم بے حد ضروری ہے۔

انسان عام طور پر جذبات کے تابع زندگی گزارتا ہے۔ وہ سوچتا نہیں اور افواہوں پر یقین کر لیتا ہے۔ یہ مفعولی جذبات ہوتے ہیں۔ اور اس کے برعکس فاعلی جذبات میں انسان کو جذبات

پر قابو ہوتا ہے۔ اور جذبات عقل کے غلام ہوتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم ان جذبات کی غلامی سے کس طرح چھٹکارہ حاصل کر سکتے ہیں۔ سپائی نوزا کے مطابق ہم چار طریقوں سے جذبات سے رہائی حاصل کر سکتے ہیں اور ایک آزاد زندگی بسر کر سکتے ہیں۔

(۱) انسانی زندگی کی بھلائی اسی میں ہے کہ ہم زندگی کے متعلق ایک سائنسی طرزِ فکر اختیار کریں۔ سائنس کیوں، کیا اور کیسے کے گرد گھومتی ہے۔ اگر ہم کسی شے کے متعلق کیوں، کیا اور کیسے کے سوال اٹھائیں اور ان کی وجہ جاننے کی کوشش کریں تو یہ ہمارا سائنسی طریقہ کار ہوگا۔ سائنسی طریقہ تعصبات سے خالی ہوتا ہے اور یہ غیر جانبدارانہ ہوتا ہے۔

(۲) ہمیں ابدی اور مستقل چیزوں سے محبت کرنی چاہیئے اور عارضی اور فنا ہونے والی چیزوں سے محبت نہیں کرنا چاہیئے۔ مثلاً سچائی سے محبت کرنا چاہیئے۔ یہ ابدی ہے اور کوئی اس کو ہم سے چھین نہیں سکتا۔

(۳) ہمیں اشیاء کی علت معلوم کرنی چاہیئے۔ کوئی شے یا واقعہ اچانک نہیں ہوتا۔ اگر ہم ان کی وجوہات پہ غور کریں تو ہم فوری مفعولی جذبات سے بچ جائیں گے۔ ہم کو عارضی اور فوری علل سے تعلق نہیں رکھنا چاہیئے بلکہ ابدی اور بنیادی علت سے تعلق رکھنا چاہیئے۔ ہماری سوچ فلسفیانہ ہونی چاہیئے۔

(۴) عادت چونکہ فطرتِ ثانیہ ہے اس لئے اس کو چھوڑنا بڑا مشکل کام ہے اس لئے ضروری ہے کہ بری عادت کو چھوڑ کر ایک اچھی عادت کو اپنایا جائے۔

نظریہ انسانی غلامی Theory of Human Bondage

سپائی نوزا نے جذبات کی دو اقسام بیان کی ہیں۔ مفعولی جذبات میں انسان اندھا ہو جاتا ہے۔ اسے ہم نفسِ امارہ کہتے ہیں۔ نفسِ امارہ کی حکمرانی سے ہم کس طرح آزادی حاصل کر سکتے ہیں۔ سپائی نوزا کے خیال میں محبت فاعلی جذبہ ہے۔ اس میں فعالی جذبات کی غلامی نہیں ہوتی۔

چائی نوزا کہتا ہے کہ شیطان سے چھٹکارہ پانا بہت مشکل ہے۔ ہم تمام کائنات کا حصہ ہیں۔ یہ کائنات بہت زیادہ طاقت ور ہے اور ہمارے اشارے پر نہیں چلتی بلکہ ہمیں اپنے اشارے پر نچاتی ہے۔ طوفان، آندھی اس قدر طاقت ور نہیں کہ ان کے آگے ہمارا کوئی چارہ نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ کائنات ہمارے اشارے پر چلے تو یہ ناممکن ہے۔ کیونکہ کائنات دونوں صورتوں میں طاقت ور ہے۔

جذبات کی سمجھ آجاتی ہے۔ لیکن سمجھنے سے یہ نہیں ہوتا کہ مفعولی جذبات ختم ہو جاتے ہیں۔ غصہ بے کار چیز ہے۔ پیار بھی بیکار ہے۔ اس کے باوجود یہ ہماری زندگی میں شامل ہیں۔ ہم کرتے وہی ہیں جو ہمارے ذہن میں ہوتا ہے۔ جیسے ایک شرابی یہ سمجھتا ہے کہ شراب صحت کے لئے مضر ہے لیکن اس کے باوجود وہ پیتا ہے۔ انسان لاعلمی کی وجہ سے برائی نہیں کرتا۔ اگر اسے معلوم ہو کہ یہ برا ہے تو ضروری نہیں کہ وہ اسے چھوڑ دے۔ کیونکہ جذبات بہت زیادہ طاقت ور ہیں۔ یہ تاریک پہلو ہے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ہم نفس امارہ سے آسانی سے چھٹکارہ نہیں پا سکتے۔ لیکن سپائی نوزا خوش آئند زندگی کی صورت پیش کرتا ہے۔ سپائی نوزا کا خیال ہے کہ ایک جذبہ ہی دوسرے جذبے کو رد کر سکتا ہے۔ اور اس کے لئے وہ چار تجاویز ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جس کی بدولت ہم ان جذبات سے رہائی حاصل پا سکتے ہیں۔

(۱) بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ جب علم ہماری راہنمائی کرتا ہے۔ اور ہمیں یہ بتاتا ہے کہ یہ برائی کا راستہ ہے تو اسے ہم چھوڑ دیتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ علم اگرچہ بہت طاقت ور ہوتا ہے تاہم ہمیشہ کے لئے وہ یہ نہیں کہتا بلکہ بعض اوقات اس طرح ہوتا ہے۔

(۲) ہمیں انسانوں کے ساتھ پیار و محبت کا سلوک نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ یہ فانی ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ آج جو ہمارا گہرا دوست ہے کل دشمن ہو جائے۔ پھر سپائی نوزا کہتا ہے کہ اصولوں کے ساتھ پیار کرنے کے ساتھ ساتھ خیالات سے بھی محبت کرنی چاہیئے۔ کیونکہ اگر ہم اصولوں اور مقاصد کو ہر دلعزیز رکھیں گے تو یہ لافانی ہو گا۔ کیونکہ خیالات ابدی حیثیت

رکھتے ہیں اور حقیقی ہیں اور ہمیں افسوس نہیں ہوگا۔ اس لیے ہمیں فانی انسانوں سے محبت نہیں رکھنی چاہیے۔

(۳) کوئی بھی واقعہ ہو ہمیں اس کے مقاصد ضرور معلوم کرنے چاہئیں۔ ہمیں "ا" کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ لیکن یہ کوشش صرف "ا" تک محدود نہیں رہنی چاہیے۔ اگر "ا" نے "ب" کو قتل کیا ہے تو کیوں کیا ہے؟ اس کے والدین سے اس کو یہ عادت ملی۔ یا پھر اس واقعہ کا ذمہ دار معاشرے کو قرار دیا جائے۔ انفرادی طور پر ہم کسی کو ذمہ دار نہیں ٹھہرا سکتے۔ معاشرے نے اس کو اس طرح بنایا والدین نے یا خاندان نے۔

اس طریقے سے اگر ہم سوچنا شروع کردیں۔ تو ہم کسی کو ذمہ دار قرار نہیں دے سکتے۔ اگر ایک آدمی سے گناہ سرزد ہوتا ہے۔ تو اس گناہ کا موجب کون ہے۔ اس سے گناہ کروانے والا کون ہے؟ معاشرہ یا کوئی دوسرا شخص۔ سپائی نوزا کے خیال میں کسی واقعے کی صرف ایک ہی علت نہیں ہوتی بلکہ اس کی کئی علتیں ہوتی ہیں اور وہ سب مل کر ایک واقعہ بن جاتی ہیں۔ ہم ایک چیز کو لے لیتے ہیں اور باقی کو چھوڑ دیتے ہیں۔

(۴) چوتھی تجویز جو سپائی نوزا ہمارے سامنے رکھتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہم ایسی عادتیں اپنائیں کہ جب منفی جذبات آئیں تو ہم اپنی ان عادات کی بدولت ان جذبات کو آسانی سے کنٹرول کرسکیں۔

یہ چار تجاویز وہ ہمارے سامنے رکھتا ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ یہ آسان کام نہیں کہ ہم اپنے جذبات پر کنٹرول حاصل کرسکیں۔ لیکن ہمیں ہر صورت میں یہ کوشش کرنی چاہیے کہ منفعل جذبات سے بچ نکلیں اور منفعل جذبات سے بچ نکلنا بہت بڑی بات ہے۔

نظریہ انسانی آزادی Theory of Human Freedom

سپائی نوزا جبریت پسند ہے اور وہ کہتا ہے کہ جب ہم عاقل ہو جاتے ہیں تو ہم انسانی

غلامی سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ اور جب ہم اس سطح پر پہنچ جاتے ہیں۔ یعنی جب غلامی سے رہائی حاصل کر لیتے ہیں تو ہم آزاد انسان Freeman کہلاتے ہیں۔ ایک انانیت پسند ہمیشہ اپنے فائدے کی بات کرتا ہے اور اپنا ہی نفع نقصان سوچتا ہے اور ہمیشہ اپنے نفع کی خاطر کام کرتا ہے اور اس کو حاصل کرتا ہے۔ سپائی نوزا اسے آزاد انسان کہتا ہے۔ ایسا شخص منظم معاشرہ بنائے گا تو اس کی ہر ممکن کوشش ہوگی کہ اس کا اپنا فائدہ ہو۔ وہ لوگوں کو باشعور بنائے گا تو اس مقصد کے لئے کہ اسے فائدہ پہنچے۔ ایسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ دوسرے لوگوں کی بھلائی کی خاطر کام کر رہا ہے جبکہ درحقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ سپائی نوزا کہتا ہے کہ ایسے معاشرے میں کسی قسم کی حکومت کی ضرورت نہیں ہوگی۔ اگر اس طرح کا معاشرہ ہو کہ جس میں ہم دوسروں کی بھلائی کو مدنظر رکھیں تو یہ آزاد انسان کا معاشرہ ہوگا۔ سپائی نوزا اسی قسم کا معاشرہ چاہتا ہے۔ براڈ اس پر تین اعتراضات کرتا ہے۔ اگر ایک انانیت پسند دوسروں کی بھلائی کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ یہ اس کی انانیت کا تقاضا ہے تو ممکن ہے کہ اس نے اس جذبے کے تحت ہو۔ جو دوسروں کی بھلائی کے لئے اس کے اندر موجود ہے۔ لیکن اس بات کو سپائی نوزا تسلیم نہیں کرتا۔ براڈ کہتا ہے کہ دوسروں کی بھلائی کا جذبہ انسان کی سرشت میں شامل ہے۔

دوسرا اعتراض وہ یہ کرتا ہے کہ سپائی نوزا کے نزدیک زندہ رہنے کے لئے خواہش کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور یہ خواہش ہونی چاہیئے کہ ہم زندہ رہیں۔ پھر یہ خواہش ہونی چاہیئے کہ کیسے زندہ رہیں۔ براڈ اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہمیں زندہ رہنے کی خواہش کو پورا کرنا چاہیئے۔ لیکن جہاں تک صحیح طور پر زندہ رہنے کی خواہش کو پورا کرنے کا خیال ہے۔ تو کبھی کبھی زندگی کی قربانی بھی دینا پڑتی ہے کیونکہ

"ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی"

یہ دونوں تقاضے پورے کرنے پڑتے ہیں۔ کبھی زندگی کو قربان کرنا پڑتا ہے اور کبھی زندگی کو برقرار رکھنا پڑے گا۔

سپائی نوزا یہ کہتا ہے کہ "آزاد انسان" وہ ہے جو خوشی کے پیچھے لگا رہے لیکن براڈ کہتا ہے کہ اسے ساری ضروریات زندگی پوری کرنی پڑتی ہیں۔ اسے کھانے پینے کی اور زندگی بسر کرنے کے لئے مکان کی ضرورت ہوگی۔ اس لئے اس کی کوئی سوسائٹی نہیں ہوگی۔ سپائی نوزا اس ضمن میں کہتا ہے کہ سب کے سب آزاد انسان نہیں ہوں گے۔

کیونکہ سپائی نوزا جس قسم کی سوسائٹی چاہتا ہے۔ اور جس قسم کے آزاد انسان کا اس نے نظریہ دیا ہے۔ وہ سب کے سب عاقل نہیں ہوتے۔ اکثر اپنے جذبات کے غلام ہوتے ہیں۔ اس میں آزاد انسان بہت کم ہوں گے۔ اگر ہم برا کام کرتے ہیں یا اچھا کام کرتے ہیں تو اس کی تعریف یا مذمت ہوگی۔ کیونکہ ہمارا ہر فعل جبری ہوگا۔ اس لئے کہ ہم آزاد نہیں۔ اور اپنی مرضی سے کوئی کام نہیں کرسکتے۔ ہم بنانے والے کو الزام دیتے ہیں کہ اس نے اچھائی بنائی ہے یا برائی۔

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ

خود بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

لیکن سپائی نوزا صرف یہ کہتا ہے کہ "خود بھی شرمسار ہو"

اگرچہ انسان کو اشرف المخلوقات کہا جاتا ہے لیکن دنیا ہمارے لئے وجود میں نہیں آئی۔ اور نہ ہم اس کو اپنے اشارے پر چلا سکتے ہیں۔ اس کے برعکس دنیا ہمیں اپنے اشارے پر چلاتی ہے۔ اس لئے ہم پابند اور مجبور محض ہیں۔

آزاد انسان کی خصوصیات

عقلیت پسند انسان خود غرض ہوتا ہے۔ وہ تنہا رہنے کی بجائے ایک معاشرے میں رہنا اور زندگی بسر کرنا پسند کرتا ہے۔ جس معاشرہ میں رہتا ہے وہ وہاں کے افراد کو ذہنی طور پر اپنے سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتا ہے۔ اور ان افراد کو جذبات، روایات اور وہم و قیاس کی جہالت سے نکالنا چاہتا ہے۔ اس کو ان تمام اوصاف سے مکمل آگاہی ہوتی ہے جن سے

واسطہ پڑتا ہے۔ وہ یہ بات اچھی طرح جانتا ہے کہ وہ عظیم اور قطعی صلہ کے بدلے میں بہت چھوٹی اور فی الفور قربانی دے رہا ہے۔ کیونکہ وہ جانتا ہوتا ہے کہ آملیٹ اس وقت تک نہیں بن سکتا جب تک انڈوں کو توڑا نہ جائے۔ وہ دوسرے افراد کے ساتھ ساتھ اپنی ذات کی تکمیل بھی چاہتا ہے۔ وہ اپنی ذات کی تکمیل تو ہدف کے طور پر چاہتا ہے جبکہ دوسرے افراد کی تکمیل ہدف کے طور پر نہیں چاہتا۔ بلکہ دوسرے افراد کی تکمیل کو اپنی ذات کی تکمیل کے لئے ضروری ذرائع تصور کرتا ہے۔ یہ افراد معاشرے میں عموماً کم تعداد میں ہوتے ہیں۔ ان کے موجود ہونے کی وجہ مزدور، کاکن وغیرہ ہوتے ہیں کہ جن کی ذہنی پرواز محدود ہوتی ہے۔ اگر یہ افراد نہ ہوں تو آزاد انسان کسی معاشرہ میں موجود نہیں رہ سکتے۔

آزاد انسان یہ نہیں سوچتا کہ اس کائنات کو خدا نے انسان کی بھلائی کے واسطے پیدا کیا ہے۔ وہ جانوروں کو اپنی فلاح وبہبود یا غذا کے لئے استعمال کو جائز سمجھتا ہے۔ وہ جانوروں کو اپنے استعمال میں لانا تو جائز سمجھتا ہے مگر ان جانوروں سے پیار کرنا یا کوئی رشتہ استوار کرنا غولی جذبات کا نتیجہ سمجھتا ہے جو کہ اس کی فطرت میں شامل نہیں ہوتے۔ لہٰذا وہ جانوروں کی محبت سے اپنے آپ کو آزاد رکھتا ہے۔ وہ انہیں فضولیات سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک فضیلت محض ایک ہے اور وہ ہے ہر شے کو واضح اور عیاں سمجھنا اور برائی بھی محض ایک ہے اور وہ ہے نفرت کرنا چاہے وہ بلاواسطہ ہو یا بالواسطہ اس کے ساتھ اگر کوئی فرد نفرت سے پیش آئے تو وہ نفرت کی بجائے پیار کا اظہار کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک نفرت کا جواب نفرت میں دینے سے نفرت مزید زیادہ ہو جاتی ہے۔

ہیوم نے جن انسانی فضیلتوں (مثلاً گوشہ نشینی، حلیمی، رحمدلی، پچھتاوا کم وغیرہ) کا ذکر کیا ہے۔ سپائی نوزا کے آزاد فرد میں یہ نہیں پائی جاتیں۔ کیونکہ آزاد انسان کے نزدیک ایسی فضیلتیں دراصل انسان کی خامیاں ہیں اور عقلیت پسندی کی بصیرت کو کم کرتی ہے۔ آزاد انسان مسلسل خیر کے حصول کی کوشش کرتا رہتا ہے اور یوں خود بخود برائی سے بچتا ہے۔ برائی

کے بارے میں کبھی نہیں سوچتا اور اس سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ موت کے بارے میں بھی سوچتا ہے۔ لیکن اس کی دانائی موت کے بارے میں نہیں بلکہ زندگی کے بارے میں ہوتی ہے۔ جیسے ایک دائمی مریض ہر وقت صحت کے بارے میں سوچتا رہتا ہے ویسے ہی یہ ہر وقت اپنی ذہنی نشوونما کو جاری رکھنے کے بارے میں سوچتا رہتا ہے۔ چاہے وہ اس کی ذات سے متعلق ہو۔
آزاد انسان ریاست کے واسطے نہیں بلکہ ریاست اس کے واسطے ہوتی ہے۔ گویا اسے ریاست کی ضرورت نہیں۔ وہ ریاست کا باشندہ یا شہری ہوتا ہے اور جہاں لوگ پہلی قسم کے علم اور جذبات کے غلام ہوتے ہیں۔ وہ ان سب کے درمیان اپنے آپ کو اعلیٰ و ارفع اور ممتاز ظاہر نہیں کرتا ایسا معاشرہ جہاں زندگی غلامی کی سطح پر ہوتی ہے اور لوگ جہالت کی زندگی بسر کر رہے ہوتے ہیں۔ وہ ان پر معاشی لحاظ سے بوجھ ثابت نہیں ہوتا۔ وہ معاشرے کے دیگر افراد کے عقائد و نظریات کا احترام کرتا ہے چاہے وہ ان افراد کے عقائد کو عقلی و عملی طور پر درست نہ سمجھتا ہو۔ وہ عام لوگوں کی خوشیوں اور غموں میں برابر کا شریک ہوتا ہے۔ وہ ہمیشہ ملک و ملت کی بھلائی کے لئے اپنی جان بھی قربان کرنے کو تیار رہتا ہے۔

انانیت اور ایثار Freeman Egoism

سپائی نوزا بنیادی طور پر انانیت پسند ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان خود غرض ہے اور ذاتی قربانی اپنے لغوی مفہوم میں قطعی ناممکن ہے۔ یہ نہ تو ہمارا حق ہے اور نہ ہی فرض۔ اس نظریئے پر دو اعتراضات کئے جا سکتے ہیں۔

(ا) ایک تو جبلی اور عقلی ہر دو سطحوں پر غیر انانی جذبات و افعال سرزد ہوتے ہیں اور اس سے ہماری ذات کو کسی قسم کا کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔

(ب) دوسرا یہ کہ ایثار کو بعض معاملات میں فرض سمجھ لیا جائے تو پھر سپائی نوزا کا "انائی فلسفہ" کیا ہوا۔ جس کے تحت ہر انسان خود غرضی پر مائل ہے۔ سپائی نوزا واضح الفاظ میں کہتا ہے کہ

"انسان بنیادی طور نفس پرست ہے"

سپائی نوزا زندگی کے اختتام تک ذات پرست ہی رہتا ہے۔ اس لئے وہ کہتا ہے کہ انانیت پسندی کی بنا پر انسان کے ایثار میں بھی اس کی ذاتی غرض شامل ہوتی ہے۔ سپائی نوزا کہتا ہے کہ کسی شخص کی تکلیف کی حالت میں مدد کرنا اس کے اپنے تکلیف میں مبتلا ہونے کا احساس بنتا ہے۔ اور ذاتی تکلیف کے احساس سے نجات پانے کے لئے کسی دوسرے کی مدد کی جاتی ہے۔ ہمارا فعل شعوری اور لاشعوری دونوں طرح سے انجام پاتا ہے۔ لیکن بنیادی طور پر اس کا تقاضا اپنی انا کی تسکین ہوتی ہے۔

انانیت کی بدولت ہم زندہ رہنے کی کوشش کرتے ہیں اور اس کوشش کے تحت نیک اعمال کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ سپائی نوزا کے مطابق ہر شخص کو اپنی ذات سے محبت ہے۔ جو شے مفید ہوتی ہے۔ انسان اس کی جستجو کرتا ہے۔ یہ انانیت کی معراج ہے۔ سپائی نوزا کہتا ہے کہ عقلی سطح پر پہنچ کر یہ ایثار کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ اپنی ذات سے محبت کرنے کے لئے دوسروں سے محبت لازمی ہے۔ سپائی نوزا کہتا ہے کہ ایک کامل انسان صرف دوسروں کی مدد کر کے ہی اپنی مدد کر سکتا ہے۔ کیونکہ مسرت کا انحصار گردی مسرت پر ہے اور وہ نفرت، بغض، رقابت، اور حسد و رشک سے گریز کرتا ہے۔ کیونکہ برائی مسرت کا پیمانہ بھر نہیں سکتی۔ دوسروں کے لئے تھوڑا سا ایثار اپنی انا کے لئے بہت زیادہ صلے کا باعث بنتا ہے۔ سپائی نوزا کہتا ہے کہ جن اعمال کو ہم جذبۂ ایثار کے تحت لاتے ہیں ان کے پس پردہ محض انانیت کا اصول کارفرما ہوتا ہے۔ تکمیل ذات انسان کا بنیادی مقصد ہے۔ دوسروں کی ذات کی تکمیل انسان اسی لئے چاہتا ہے کہ اس کی اپنی ذات کامل ہو سکے۔

سپائی نوزا کہتا ہے کہ ہمارا منتہائے مقصود تحفظ ذات ہے۔ اور اس کے ساتھ اپنی ذات کی نمایاں خصوصیات کا اظہار کرنا بھی ہے۔ عام خواہشات کا دار و مدار اسی پر ہے۔ انانیت کی بدولت ہم زندہ رہنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور اس کوشش کے تحت نیک اعمال کی خواہش پیدا ہوتی

ہے۔ بقائے ذات کے لئے جدوجہد محض انسانی ہی نہیں بلکہ حیوانی سطح پر بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ انسانی سطح پر جدوجہد عقلی علم کے تحت آتی ہے اور خود شعوری اور خود آگاہی عمل میں آتی ہے جبکہ حیوانی سطح میں کوشش لاشعوری ہوتی ہے۔

سپائی نوزا کے مطابق ہر شخص کو اپنی ذات سے محبت ہے اور یہ ذات کی محبت زندگی کی دلچسپی ہے۔ جو چیز مفید ہو اس کی جستجو ایک فرد بہر طور کرتا ہے۔ یہ انانیت کی معراج ہے لیکن سپائی نوزا اس سے برعکس یہ نکتہ پیدا کرتا ہے کہ یہ انانیت یا ذاتی محبت نہیں ہے۔ بلکہ یہ عقلی سطح پر پہنچ کر ایثار کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ اپنی ذات سے محبت کرنے کے لئے دوسروں سے محبت کرنا لازمی امر ہے۔ مسرت کا حصول اس وقت ہو سکتا ہے جب صحیح معنوں میں دوسرے افراد بھی اس میں شریک ہوں۔ ذاتی غرض کا یہ فلسفہ ارسطو نے بھی محدود معنوں میں پیش کیا تھا لیکن سپائی نوزا نے اسے وسعت دی اور زندگی پر نافذ کر دیا۔

سپائی نوزا روح کی عظمت اور بھلائی کو سب سے بڑی فتوحات قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک فوجی کارروائیاں مستقبل کی جنگوں کا باعث ہوتی ہیں اور اس طرح محض نیک انسان ہی خوش اور عاقل ہو سکتا ہے۔ ایسا شخص دوسروں سے اچھا سلوک کرے گا کیونکہ وہ اپنے ساتھ ہی اچھے سلوک کا مظاہرہ کر رہا ہوتا ہے۔ دوسروں کے لئے تھوڑا سا ایثار اپنی انا کے لئے بہت زیادہ صلے کا باعث بنتا ہے۔ ہم چونکہ زندگی میں توازن اور اعتدال قائم کرنے کے خواہش مند ہیں اس لئے تکلیف میں مبتلا فرد کی مدد کرتے ہیں تاکہ ہم ہر دکھ سے نجات حاصل کر کے اپنے جوہر کی مکمل طور پر حفاظت کر سکیں۔ کیونکہ دکھ اور تکلیف کی حالت میں ہمارے جوہر کی قوت میں کمی ہو جاتی ہے اور خوشی کی حالت میں جوہر کی قوت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس لئے سپائی نوزا کہتا ہے کہ انانیت پسندی کی بنا پر انسان کے ایثار کے پس پردہ بھی اس کی ذاتی غرض شامل ہوتی ہے۔

تنقید

سپائی نوزا جبریت پسند ہے اور وہ آزادی کو بے معنی خیال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ

سوائے جوہر کے کوئی شے آزاد نہیں اور انسان بالکل پابند اور مجبور ہے۔ وہ اپنے لئے کوئی کام منتخب نہیں کر سکتا۔ ہر کام کا انتخاب ہو چکا ہے۔ ایک شاعر بھی سپائی نوزا کا ہم خیال ہے

ع ناحق ہم مجبوروں پہ تہمت ہے مختاری کی۔

اسی طرح ایک اور شاعر نے کہا ہے:

مجھے کسی تعین پہ اختیار نہیں

یہ کوئی اور میری راہیں بدلتا ہے

سپائی نوزا کہتا ہے کہ کائنات کی حیثیت اس کٹ پتلی کی سی ہے جو کہ اپنی مرضی سے حرکت نہیں کرتی بلکہ اسے حرکت دینے والا کوئی اور ہوتا ہے۔ اشیاء علت و معلول کے رشتے سے بندھی ہوتی ہیں، اور انسان نہ تو ان کو اپنی مرضی سے منتخب کر سکتا ہے اور نہ ہی ان کے تعلق کو ختم کر سکتا ہے۔ جبکہ ہیوم کہتا ہے کہ علت و معلول میں کوئی ناگزیر ربط موجود نہیں۔ سپائی نوزا کے مطابق انسان کے اندر محرکات موجود ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ کوئی کام کرتا ہے۔ لیکن اپنی مرضی سے وہ ان محرکات کو تبدیل نہیں کر سکتا اور نہ ہی اس کو یہ علم ہوتا ہے کہ فلاں چیز کا محرک کیا ہے۔ لیکن اگر اس کو پتہ چل جائے تو بھی ہم کسی شے کا انتخاب نہیں کر سکتے۔ اور کسی کام یا نتیجے پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

سپائی نوزا کا یہ خیال غلط ہے کہ کسی بیماری کے اصل سبب کے بارے میں علم ہو جانے پر بھی وہ بیماری کو ختم نہیں کر سکتے۔ یا کسی برائی کو جانتے ہوئے بھی اس کو ترک نہیں کر تے۔ سارترے کہتا ہے کہ بیرونی عوامل نہ زندگی کو سنوارتے ہیں نہ بگاڑتے ہیں۔ انسان جس زاویے سے اسے دیکھتا ہے اس کی تعمیر کرتا ہے۔ سارترے انسان کی زندگی کو عمر بیکراں کہتا ہے۔ انسان بہت حد تک با اختیار ہے اس لئے انسان کو تمام موجودات پر فضیلت حاصل ہے۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ انسان کو یہ اختیار حاصل ہے کہ مسلسل جد و جہد کرے اور اپنی آزادی میں دو چند وسعت پیدا کرے۔ آزادی کا تجربہ ذات کی گہرائیوں میں ہو سکتا ہے۔ خود یقینی جس کی

بدولت ذہن نئے نئے تصورات کی ایجاد و تخلیق میں دو چند مسرت و آزادی محسوس کرتا ہے۔

تحلیل نفسی کے ماہرین کا خیال سپائی نوزا کے برعکس ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی بیماری کے اصل سبب کا ہمیں علم ہو جائے تو ہم اس کو ختم کر سکتے ہیں۔ براڈ کے خیال میں کسی چیز کے منتخب کرنے سے ہم حالات کو بدل سکتے ہیں جبکہ سپائی کہتا ہے کہ ہم حالات کو بدل نہیں سکتے۔ اور جو کچھ ہوتا ہے وہ سب کچھ غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ کسی قسم کی خواہش یا ارادے کا اس میں قطعاً کوئی دخل نہیں ہوتا۔ براڈ اس کے خلاف تین جواز پیش کرتا ہے۔

ا: ہمارے سامنے بہت سے راستے کھلے ہوں ان میں سے کسی ایک کو منتخب کرنا۔ مثال کے طور پر کسی شخص کو ایک ہی دن کے تین چار دعوت نامے ملے ہوں۔ لیکن وہ جانے کے لئے ان میں سے کسی ایک کو منتخب کرے گا۔ لیکن سپائی نوزا کہتا ہے کہ اس کا انتخاب غیر ارادی ذہن کرے گا۔ وہ خود نہیں کرے گا۔ اور نہ ہی اس کو نتائج کا علم ہو گا۔ مگر براڈ کہتا ہے کہ وہ حقیقی نتائج کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرتا ہے۔ اور یہ فیصلہ اس کا ارادی عمل ہوتا ہے۔ اس میں اس کی مرضی بھی شامل ہوتی ہے۔

۲: دوسرا جواز براڈ یہ پیش کرتا ہے کہ ہمیں یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ اس کے ایسے نتائج ہوں گے ان میں سے کچھ اعتقادات کا ہمیں علم ہوتا ہے اور کچھ کا نہیں۔ اس کے لئے سپائی نوزا یہ کہتا ہے کہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ چاہے ہمیں کچھ یا تمام اعتقادات کا علم ہو۔ کیونکہ انتخاب تو پہلے ہو چکا ہے۔ ہم ان کو مرضی اور خواہش سے تبدیل نہیں کر سکتے۔ اس کی مثال اس طرح سے دی جا سکتی ہے کہ مسجد یا تو خدا کی خوشنودی کے لئے بنائی جاتی ہے یا ووٹ حاصل کرنے کے لئے۔ سپائی نوزا کہتا ہے کہ اگر اسے معلوم ہو بھی جائے کہ وہ ووٹ حاصل کرنے کے لئے مسجد بنا رہا ہے تو پھر بھی اس کا ردعمل وہی ہو گا۔ لیکن براڈ کہتا ہے کہ اس کو اگر علم ہو جائے کہ وہ مسجد ووٹ حاصل کرنے کے لئے بنا رہا ہے تو وہ مسجد نہیں بنائے گا۔ کیونکہ ووٹ حاصل کرنے کے اور بھی بہت سے طریقے ہو سکتے ہیں۔

(۳) سپائی نوزا کہتا ہے کہ اگر ہمیں یقین ہو اور خواہش ہو تو پھر بھی ہم اس کو بدل نہیں سکتے۔

براڈیہ کہتا ہے کہ یہ غلط ہے۔ اگر ہمیں کسی شے کی خواہش ہو تو ہم اس کو منتخب کر لیتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم کو حقیقی خواہش کا علم نہیں ہوتا صرف عارضی خواہش کا علم ہو جاتا ہے تو ہمارے عمل میں فرق آجاتا ہے۔ ؎

وہی ہے صاحب امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے سے نکالا ہے گوہر فردا
تیری خودی میں ہو گر انقلاب پیدا
عجب نہیں کہ یہ چار سو بدل جائے

سپائی نوزا کے نظریہ انانیت کی رو سے اگرچہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انانیت پسندوں کے معاشرے میں اپنی ذات کی بھلائی کے لئے ایثار کے تحت کسی قسم کی گڑبڑ یا انتشار نہیں ہو سکتا اور لوگ مطمئن اور پرسکون رہ سکتے ہیں کیونکہ ہر شخص دوسرے کی تکلیف کا احساس رکھنے والا ہے چاہے اس کے پس پشت اس کا اپنا ہی مقصد کارفرما ہوا کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس کے اس نظریئے پر تنقید ناگزیر ہے۔

سپائی نوزا کہتا ہے کہ عقلی سطح پر آکر نفس پرستی اور ذاتی غرض ایثار میں بدل جاتی ہے۔ لیکن اس کی بنیادی حقیقت تبدیل نہیں ہو سکتی۔ جس کے تحت محض قوت حیات اور انسانی جوہر کی تسلی و تشفی درکار ہوتی ہے۔ عقلی سطح خود شعوری اور خود آگاہی کی سطح ہے۔ اس میں ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ہماری قوت حیات کی تشفی کے لئے کون کون سے افعال و اعمال ضروری ہیں۔ اس لئے یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ بنیادی حقیقت تبدیل نہیں ہو سکتی۔

سپائی نوزا کے مطابق زندگی کی بقا کے لئے ضروری ہے کہ نیک کام کئے جائیں۔ بُرے کاموں سے بچا جائے۔ یعنی ان کاموں سے بچا جائے جن سے توازن اور اعتدال میں فرق آنے کا اندیشہ ہو۔ لیکن یہ اعتراض کہ بعض نیک افعال ایسے بھی ہوتے ہیں جو زندگی کو بقا کی طرف نہیں بلکہ فنا کی طرف لے جاتے ہیں۔ مثلاً جنگ میں ملک کا دفاع کرنا یا کسی کو بچانے کے لئے آگ

میں کود جانا۔

یہ نیک افعال ہیں اور خود غرضی سے بالا ہیں۔ جنگ میں وطن کی آن پر کٹ مرتے ہیں اور دوسروں کو بچانے کی خاطر اپنی جان قربان کر دیتے ہیں تو پھر ایثار کے پس پردہ انانیت کا وجود نہیں رہتا۔ سپائی نوزا مسابقتی (i) Competitive اور غیر مسابقتی (ii) Non-Compitative ایثار میں ایک عام اور عملی فرق بیان کرتا ہے۔ یہ درست ہے کہ علم بالکل غیر مسابقتی ہے لیکن اس کے باوجود علم حاصل کرنے کی تمام شرائط مسابقتی ہوتی ہیں۔ ہر عالم کے حصول علم کے لئے کچھ ایثار کا ہونا امر ناگزیر ہے جب تک کچھ افراد ان ایثار کی پیداوار کے لئے اپنے آپ کو وقف نہیں کر دیتے اس وقت تک زندگی کے کسی میدان میں علم کے حصول کے لئے عالموں کو عملی کاموں سے فرصت نہیں مل سکتی۔ کسان، معمار، جولاہے وغیرہ ذاتی اغراض سے بالا ہو کر اگر ایثار سے کام نہیں لیتے تو اس وقت تک علم کا حصول ناگزیر ہے۔ کوئی بھی عالم، فلسفی، فنکار معاشرے سے کٹ کر زندگی نہیں گزار سکتا۔ سپائی نوزا جیسے اشخاص جن کو معاشرے سے نکال دیا گیا ہو ان کی تحریروں میں معاشرے سے نفرت، تلخی کا اظہار کوئی دور کی بات نہیں، بلکہ ایک فطری تقاضا ہے۔

سپائی نوزا واضح طور پر انسان کو خود غرض قرار دیتا ہے کیونکہ اسے اپنے معاشرے میں اپنے گرد و پیش اور اپنے حالات میں سوائے خود غرضیوں کے کچھ دکھائی نہیں دیتا۔ زمین کے جھگڑوں میں انانیت اور خود غرضی نظر آتی ہے۔ تمام افراد ذاتی اغراض میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ لیکن یہ سب باتیں عقلی سطح پر نہیں بلکہ یہ سب باتیں غیر عقلی سطح پر ہوتی ہیں۔ انسان عقلی سطح پر آ کر معاشرے کی خواہش کرتا ہے اور قربانی بھی دیتا ہے۔

سپائی نوزا ماں کے پیار و محبت کو بھی خود غرضی پر محمول کرتا ہے۔ ماں کے پیار میں بقار نسل کا خیال ہوتا ہے۔ حیوانی اور انسانی سطح پر ماں اپنے بچے کے لئے جو کچھ بھی کرتی ہے محض اپنی ذات کی تسکین کے لئے کرتی ہے۔ اس پر بھی دو قسم کے اعتراضات کئے جا سکتے ہیں۔

سپائی نوزا ماں کے پیار میں خود غرضی کو شامل کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ حیوانی سطح پر بھی

خود غرضی کا عنصر شامل کر دیتا ہے۔ لیکن ایک حیوانی ماں کو اپنے بچے سے کیا غرض ہو سکتی ہے جس کی خاطر وہ مصیبت کا سامنا کرتی ہے اور اپنے بچوں کو بچانے کے لئے اپنی جان تک قربان کر دیتی ہے۔ جیسے مرغی خطرے کو بھانپتے ہوئے اپنے بچوں کو اپنے پروں تلے محفوظ کر لیتی ہے۔

دوسرا اعتراض بھی بالکل واضح ہے کہ انسانی سطح پر ماں کے سامنے بقاء نسل کا خیال ہے تو پھر وہ اپنے بچے کو کسی ایسی جگہ کیوں نہیں بھجوا دیتی جہاں اس کے لئے بہترین ماحول اور بہترین پرورش کے مواقع میسر آ سکیں۔ غریب سے غریب ماں باپ بھی اپنے بچوں کی پرورش کے لئے خود محنت مزدوری کرتے ہیں لیکن انہیں یتیم خانوں یا سرکاری اداروں میں بھیجنا پسند نہیں کرتے۔ اگر خود غرضی کا ہی اصول کارفرما ہو تو وہ ایسا کرنے سے گریز کرے۔ لیکن حیوانی سطح پر بچے کی پرورش جبلی طور پر ماں کا خاصہ ہوتی ہے۔ اس کی جبلت اسے اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ وہ اپنے بچے کی پرورش بہترین انداز میں کرے۔ اور ان کی دیکھ بھال کرے۔ کیونکہ بچے کے آرام و سکون میں ہی اس کا آرام و سکون مضمر ہے۔

مختصر یہ کہ سپائی نوزا کے نزدیک ہابس Hobbes کی طرح اس پوری دنیا میں محض انانیت پسندی ہی کا اصول کارفرما ہے۔ ایثار و قربانی کے سب جذبے لغو اور بے معنی ہیں۔ ایثار کا لفظ محض اپنی ذاتی تشفی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ خود غرض انسان کا بنیادی خاصہ خود غرضی ہے اور اس کے جوہر کا فطری تقاضا۔ لہذا ہر وہ کام جو ظاہری طور پر دوسروں کی بھلائی کے لئے ہوتا ہے اس کے پس پشت ہماری اغراض چھپی ہوئی ہوتی ہیں۔ اور دوسروں سے ہمدردی رکھنا اور ان کی تکالیف دور کرنا بھی اپنی ذات کی تشفی اور قوتِ حیات کے جوہر کی تکمیل کے لئے ہوتا ہے۔ سپائی نوزا کے نظام اخلاق میں مکمل طور پر انانیت پسندی کا دور دورہ ہے۔

باب دوم

جوزف بٹلر ۱۶۹۲ء - ۱۷۵۲ء

Joseph Butler (1692--1752)

"انسانی ذہن گھڑی کی مانند ہے جس کے حصے آپس میں مربوط ہیں۔"

جوزف بٹلر لندن میں پیدا ہوا۔ یہ برطانوی فلسفی تھا۔ اس نے آکسفورڈ سے تعلیم حاصل کی اور پادری بھی رہا۔ اس کے تعلقات ہر طبقہء فکر کے لوگوں سے تھے جس کی وجہ سے اس کا تجربہ بہت زیادہ وسعت کا حامل تھا۔ بٹلر کی اخلاقیات سپائی نوزا سے مختلف تھی۔ یہ کانٹ اور ہیوم کا پیش رو تھا۔ اس نے بہت سی کتابیں لکھیں۔ اس کی چند مشہور کتابیں مندرجہ ذیل ہیں:۔

تصانیف

1. Beings and Attributes of God.
2. Sermons on Human Nature.
3. Desertation on nature of virtue.
4. Analogy of Religion.

بٹلر کا نظریہ اخلاق

بٹلر کی اخلاقیاتی اپروچ کا مخصوص تعلق اخلاقی نفسیات سے ہے۔ کیونکہ بٹلر بنیادی طور پر ایک اخلاقی نفسیات دان تھا۔ وہ بڑی صفائی اور فصاحت سے ان اصولوں کو بیان کرتا ہے جن کے تحت عقل مند لوگ سوچتے اور محسوس کرتے ہیں۔ کوئی فعل سرانجام دیتے ہیں اور کوئی فیصلہ صادر

کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ خود انہیں بیان نہیں کر سکتے ہیں اور اس دوران وہ بعض قابل فہم مغالطوں کا استراد کرتا ہے، جو کہ فہم میں پیدا ہوتے ہیں۔ بٹلر کا بیان کردہ اصول یہ ہے کہ:۔

"انسانی دماغ ایک ایسا منظم نظام ہے کہ جس میں مختلف جبلتیں اور اصول جو کہ آپس میں مختلف ہیں (جن میں فرق کیا جا سکتا ہے) موجود ہیں"

بٹلر کے خیال میں انسانی ذہن ایک گھڑی یا برطانوی آئین کی مانند ہے کہ جس کے مختلف حصے آپس میں مربوط ہیں۔ لیکن گھڑی یا برطانوی آئین کی فطرت اس وقت تک نہیں سمجھی جا سکتی۔ جب تک ہم گھڑی کا اس کے سپرنگ اور وہیل بیلنس یا برطانوی آئین کا بادشاہ، ملکہ اور لارڈز کے درمیان رشتہ اور عمل نہ جان لیں۔ بٹلر کہتا ہے کہ یہ بہت ضروری ہے کہ وہ تمام تعلقات اور عمل جو کہ بہت سے اصولوں اور جبلتوں کے درمیان ہیں، ان کو جانا جائے۔ کیونکہ اس کے بغیر ہم انسانی فطرت کو نہیں جان سکتے۔ انسانوں سے بھی غلط اعمال سرزد ہو سکتے ہیں اور ایسے غلط اعمال یا کردار بالکل اس گھڑی یا برطانوی آئین کی مانند ہوتے ہیں کہ جس کا سپرنگ اس کے وہیل بیلنس کے لئے بہت سخت ہو یا پارلیمنٹ میں شامل کسی ایک ریاست کا نمائندہ دوسروں کے کام میں گڑبڑ پھیلاتا ہو۔ لہذا انسانی اخلاقی معیار کے لئے یہ لازمی ہے کہ اس کی جبلتیں اور اصول ایک تجزیہ کے تحت مرتب ہوں اور یہ جبلتیں کچھ خاص تناسب سے اور خاص تعلقات سے ایک دوسرے کے ساتھ منسوب ہوں۔ مگر انسان اس کے خلاف بھی عمل کر سکتے ہیں۔ بالکل گھڑیوں اور آئین کی کی مانند جو غلط کام کر رہے ہیں۔

بعد ازاں اس کو بٹلر اخلاقی انحطاط کا نام دیتا ہے۔ بعض اوقات اخلاقی انحطاط کم نفسیاتی عادت رکھتی ہے۔ اور ایسا ہونے سے ایک آدمی ہمیشہ غلط عمل کا موجب بنے گا۔ لہذا کسی عمل کا اچھا یا برا ہونا حتیٰ کہ کسی ارادے کے اچھا یا برا ہونے کا اندازہ صرف اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس عمل یا ارادے کا تعلق اس سارے نظام سے کیسا ہے کہ جس کا وہ ایک خاص حصہ ہے۔ بالکل اسی طرح ہم ایک کار کو اس کی بے قاعدگی کی وجہ سے یہ الزام نہیں دے سکتے کہ اس کی گھڑی اچھی

نہیں۔ ایسا اس لئے کی وجہ یہ ہے کہ کاروں اور گھڑیوں کے علیحدہ علیحدہ نظام اور عمل ہوتے ہیں۔ ایک اصلی یا حقیقی کار کے عمل یا رویہ کا موازنہ ایک تصوراتی گھڑی کے عمل یا رویہ ہی سے کرنا چاہیئے۔ بٹلر کا یہ واضح اور خوش آئند تصور اتنا ہی پرانا ہے جتنا کہ افلاطون کی کتاب جمہوریہ (Republic) کیونکہ ایسا تصور کافی عرصہ پہلے سے چلا آ رہا ہے۔ بہر حال بٹلر کہتا ہے کہ "خوبی کسی انسانی فطرت کے مطابق عمل کرنے کا اور گناہ کسی انسانی فطرت کے مطابق عمل نہ کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔"

براڈ کے خیال میں فطری یا غیر فطری الفاظ ذو معنی ہوتے ہیں اور عموماً لوگ انہیں اس وقت استعمال میں لاتے ہیں۔ جب شخصی پسند و ناپسند کا اخلاقی اقدار کے تحت تذکرہ کر رہے ہوں بلکہ اس امر سے بخوبی آشنا ہے۔ لہذا وہ جانتا ہے کہ ایک لحاظ سے کوئی انسان بھی اپنی فطرت کے خلاف عمل نہیں کر سکتا لیکن براڈ کے نزدیک یہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ :

"خوبیاں کسی تصوراتی انسانی فطرت کے مطابق عمل کرنے کا اور گناہ کسی تصوراتی انسانی فطرت کے مطابق عمل نہ کرنے پر مشتمل ہوتی ہیں۔"

لیکن کبھی بھی حقیقی انسان کی فطرت تصوراتی انسان کے مطابق نہیں ہو سکتی۔ مگر ہم ایک ایسا نظریہ وضع کر سکتے ہیں کہ جس میں ایک مکمل گھڑی کا تصور ہو حالانکہ کوئی حقیقی گھڑی ہر لحاظ سے مکمل نہیں ہو سکتی اور سائنس ہمیں اس قسم کے تصوراتی نظریات کے استعمال کے بارے میں معلومات مہیا کرتی ہے۔ جیسے کہ مکمل سیدھی لائنیں، مکمل دائرے وغیرہ حالانکہ اس قسم کی اشیاء کا کائنات میں سرے سے وجود ہی نہیں ہوتا۔

ہمیں یہاں یہ فرض کرنا پڑے گا کہ اس قسم کے تصورات کیسے پیدا ہوتے ہیں اور یہ کہ آیا ایسے نظریات انسانی تصوراتی فطرت کے لئے سود مند اور فائدہ مند بھی ثابت ہوتے ہیں کہ نہیں۔ براڈ کے خیال میں ہم ایسے تصورات پر عموماً دو طریقوں سے پہنچ جاتے ہیں۔ ایک مکمل گھڑی کے نظریہ کو بیان کرتے ہوئے اس تصور کو پیش کرتے ہیں کہ گھڑیاں ہوتی کیا ہیں ؟

ایک گھڑی وقت بتانے کے لئے ہوتی ہے اور ایک مکمل گھڑی وہ ہو گی جو کہ ہمیں

ہر لحاظ سے وقت بتائے گی۔ بٹلر کے مطابق ہم اسی نظریہ پہ ایک آدمی کو بھی پرکھ سکتے ہیں۔ مگر براڈ کے خیال میں یہ سب بیکار ہے کیونکہ اس کے خیال میں اس کی کوئی وجہ منتی نظر نہیں آتی کہ آدمی کیا ہے۔ جب تک کہ ہم یہ فرض نہ کر لیں کہ انسان کو خدا نے کسی خاص مقصد کے لئے بنایا ہے۔ اگر یہ درست ہے تو یہ ہماری مدد نہیں کرتا کیونکہ ہم یہ نہیں جانتے کہ خدا نے ہمیں کس خاص مقصد کے تحت بنایا ہے۔

اس کے علاوہ ایک دوسرا طریقہ بھی ہے۔ جس میں تصوراتی نظریات کے ذریعے یہ وضاحت بیان کی جاسکتی ہے۔ مکمل دائروں اور لائنوں کے ذریعے ہم کیک، بسکٹوں اور آلو کی مانند اشیاء کو دیکھتے ہیں۔ ہم ان تمام اشیاء کو ایک سیریز میں دیکھتے ہیں کہ پہلے کیک پھر بسکٹ اور پھر آلو۔ لہذا ہم اس قسم کے تصوراتی حدود کے نظریئے کو وضع کر لیتے ہیں کہ دائرے یا سیدھی لائنیں اور ان کے عکس جو کہ نامکمل اشیاء کو ترتیب دے کر اشیاء کو بناتے ہیں اور اس کے لئے اشیاء کی اصل کو جاننا لازمی نہیں۔ تصوراتی گھڑی اور تصوراتی دائرہ کا تصور زیادہ قریبی اور ملتا جلتا ہوگا۔

بٹلر کے نظریہ مقصد کی وضاحت کے لئے ایک ماہر حیاتیات (Biologist) کے تصوراتی گھوڑے یا خرگوش کا نظریہ پیش کیا جاتا ہے۔ حقیقی گھوڑوں کا موازنہ کرنے اور ان کے مختلف معیاروں، پہلوؤں، محاسن و نقائص کا جائزہ لے کر ہم تصوراتی گھوڑے کا تصور قائم کرتے ہیں اور یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ یہ ایک غلط طریقہ ہے تو بہر حال ہم یہاں ایک ایسی تعمیم وضع کر لیتے ہیں جو ایک خاص حقیقت کے ساتھ خاص قسم کی موافقت رکھتا ہے۔ یہاں ہمیں تین قسم کی تصوراتی حدود کا جائزہ لینا پڑتا ہے۔

(۱) اس حد میں مکمل لازمی لائن کا نظریہ تو ہوتا ہے مگر ایک مکمل آدھ کٹی لائن کا تصور نہیں ہو سکتا۔

(۲) جب ہم ایک تصوراتی حد وضع کر لیتے ہیں تو بعض اوقات ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ حد

بعض اوقات تو قابل تفتیش ہوتی ہے اور بعض اوقات ناقابل تفتیش۔ ہم دائرے کا گول ہونا تو بیان کر سکتے ہیں مگر کسی چیز کا بیدھا ہونا نہیں۔

۳۔ ہم ان تصوراتی حدود کو پا نہیں سکتے جب تک کہ ہمارے پاس ان پر عکس ڈالنے کی طاقت اور ان خصوصیات کو جو زیادہ سے زیادہ غیر مشکوک ہوں چاہے وہ ابھی تک نامکمل ہوں اور سیریز میں اوپر سے اوپر میز ہوں کو تسلیم نہ کرلیں۔

براڈ کے خیال میں یہ ایک "نہیں" کی مثال ہے جو ایک تصوراتی انسان کی فطرت کو وضع کرنے کے لئے استعمال ہوگی۔

۱۔ بڑے آدمی کا کوئی نظریہ نہیں ہوتا۔ بالکل اسی طرح جیسے ایک مکمل آدھ کٹی لائن کا نظریہ نہیں ہوتا۔

۲۔ ہم انسانی فطرت کو اس وقت تک نہیں سمجھ سکتے جب تک ہمیں یہ علم نہ ہو جائے کہ انسانی مشین کس لئے ہے اور اس کے مختلف میلانات اور اصولوں کا علیحدہ علیحدہ وظیفہ اور باہمی تعلق کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان میں کوئی بھی باطنی طور پر "بد" نہیں جب تک یہ اصول اور میلانات ٹھیک وظیفہ سرانجام دیتے ہیں۔ افعال صحیح ہوتے ہیں۔ غلط فعل ہمیشہ کسی فطری اصول کے وظیفہ میں کمی بیشی اور نامناسبت کی وجہ سے ہوتا ہے۔

براڈ کے خیال میں بٹلر یہاں یہ کہے گا کہ ہم اس کے عام بیرونی حالات کو تو بیان کر سکتے ہیں۔ مگر اس کی مختصر اور جامع تفصیلات کو بیان کرنے سے قاصر ہیں۔

۳۔ بٹلر کے نزدیک ہم یہ نظریہ اس وقت تک وضع نہیں کر سکتے جب تک ہم کرداروں اور اعمال کو منعکس کرنے کی اور ان کا اخلاقی معیار پر موازنہ کرنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ اخلاقی معیار ایک خاص اور مخصوص قسم کی صلاحیت ہوتی ہے اور یہ دوسری سائنسوں کے ساتھ تصور نہیں کی جاتی۔ اور اسی لئے فزکس کی آئیڈیل گیسیں یا آئیڈیل دائرے خالصتاً مثبت آئیڈیلز بھی کہلا سکتے ہیں اور ان کا مقابلہ آئیڈیل انسانی فطرت (جو کہ

اخلاقیات کی تصور کردہ ہو) سے یقیناً ہوتا ہے۔اس قسم کی خصوصیت کو تسلیم کرنے کی طاقت ہم عموماً رکھتے ہیں۔اور لگاتار استعمال میں لاتے ہیں۔اور یہی وہ پہلو ہے جسے بٹلر ضمیر کا نام دیتا ہے۔براڈ کے نزدیک بٹلر کا نظریہ انسانی فطرت کے بارے میں پائیدار ہے اور یہ کہنا سچ ہے کہ :۔

”خوبیاں کسی کی فطرت کے مطابق عمل کرنے پر مشتمل ہوتی ہیں اور گناہ اس کے خلاف عمل کرنے پر مشتمل ہوتے ہیں۔“

بٹلر انسانی فطرت کی تشکیل کے لئے چار قسم کے اصول بیان کرتا ہے۔

۱۔ انفرادی احساسات وجذبات (Particular Passion of affection)

۲۔ جذبہ خود پسندی (Self Love (Cool Self Love))

۳۔ دانشمندی (Prudence)

۴۔ ضمیر (Conscience)

انفرادی احساسات وجذبات (Particular Passion of affection)

بٹلر کے خیال میں کچھ خاص جذبات اور الفتیں انسانوں میں ہوتی ہیں جن کو ہم عام جذبات یا کسی خاص شے سے منسلک احساسات کا نام دے دیتے ہیں جیسے بھوک، جنسی خواہش، غصہ حسد، ہمدردی وغیرہ۔بٹلر کہتا ہے کہ ہماری انفرادی خواہشات ہمیں بعض اوقات ایسے افعال پر مجبور کرتی ہیں۔جن پر ہم بعد میں شرم محسوس کرتے ہیں۔مثلاً غصے کی حالت میں قتل کرنا اور بعد میں اپنے اس فعل کی وجہ سے ندامت محسوس کرنا۔کچھ جذبات ہمارے لئے فائدہ مند بھی ثابت ہوتے ہیں۔

۲۔ جذبہ خود پسندی (Self Love)

اس کو بٹلر Cool Self Love سے واضح کرتا ہے۔یعنی ہر فرد میں اپنے آپ کو زیادہ

سے زیادہ خوش رکھنے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے اور وہ اپنی تمام تر زندگی میں حصول مسرت کے لئے کوشش کرتا رہتا ہے۔ یہ عقلی اصول بہت ہی لازمی اور ضروری ہے جو کہ ہمارے خاص جذبات و احساسات کی جانچ پڑتال کرنے میں ہماری راہنمائی کرتا ہے اور یہ ہمارے خاص جذبات کے ساتھ اس طرح سے منسلک ہو جاتا ہے کہ ہم اپنی تمام تر زندگی زیادہ سے زیادہ خوشیوں اور مسرتوں کے حصول کی تگ و دو میں گزار دیتے ہیں اس میں ہم اپنے سامنے ایک مقصد رکھتے ہیں۔ اور یہ سوچتے ہیں کہ ہمیں کیا کرنا چاہیئے۔ مثلاً ایک عام متوسط گھرانے کا فرد اگر اپنے بجٹ کے مطابق خرچ کرتا ہے اور امیر طبقے سے متاثر نہیں ہوتا۔ تو وہ بہت زیادہ خوش و خرم رہتا ہے۔ اگر ہمارے دل میں کسی کے لئے حسد کے جذبات ہیں تو اس اصول کے تحت ہم ان جذبات پر قابو پا سکتے ہیں اور ایک طالب علم کا نیند کو شکست دے کر پڑھائی میں مشغول رہنا اسی اصول کے زمرے میں آتا ہے۔

۳۔ دانشمندی (Prudence)

بٹلر کے خیال میں ہمارے اندر دوسرے افراد کی بھلائی کا جذبہ ہوتا ہے جو ہمیں دوسروں کی بھلائی کے لئے عمل پر مجبور کرتا ہے اور ہمارے اندر جو دوسروں کی بھلائی کی خواہش موجود ہوتی ہے اور تمام عمر اس خواہش کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں بٹلر کے خیال میں ہمدردی کا اصول عقلی اصول ہے جو کسی شخص کو مصیبت میں مبتلا دیکھ کر ایک عام سے احساس اور ہمدردی کے جذبے سے بہت مختلف ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسا اصول ہے جس کی مدد سے ہم اپنی خوشیوں کو زیادہ سے زیادہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں بلکہ یہ اصول اس منصوبے کے تحت کام کرتا ہے جو کہ مختلف اشخاص کے لئے فائدہ مند ہوں۔ بٹلر یہاں دو قسم کے جذبات بیان کرتا ہے۔ مثلاً ایک غریب آدمی کو دیکھ کر ہم فوراً اس کی مدد کرتے ہیں تو بٹلر کے نزدیک یہاں ہمارا انفرادی جذبہ کام کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک ادارہ ہے جو افراد

اور معاشرے کی فلاح وبہبود کے لئے کام کرتا ہے۔ اگر اسے چندہ دیا جائے تو ہم کسی خاص شخص کی مدد نہیں کرتے بلکہ ہمیں یہ بھی علم نہیں ہوتا کہ وہ ان پیسوں سے کن افراد کی مدد کریں گے

۳۔ اصول ضمیر (Conscience)

مندرجہ بالا تینوں اصولوں میں سے جو اہم اصول ہے وہ ہے اصول ضمیر۔ ایک تصوراتی آئیڈیل انسان کی فطرت میں ضمیر کو جذبہ خود پسندی اور جذبہ ہمدردی پر فوقیت حاصل ہے اور یہ ضمیر ہی دریافت کرتا ہے کہ بقیہ دونوں اصول انسان کی فطرت میں کیسے برقرار رکھے جائیں اور ان کو کہاں اور کب مطمئن کرنے کی ضرورت ہو گی۔ یہ ممکن ہے کہ کسی فرد کا جذبہ خود پسندی اس پر برتری حاصل کرے اور عام پیش بینی کا کام شروع کر دے اور یہ اس وقت ممکن ہے کہ جب کوئی شخص اپنے ذات کے کلچر کو نظر انداز کرتا ہے۔ اصول ضمیر ہمیں بتاتا ہے کہ اخلاقی اقدار کون کون سی ہیں اور ہمیں خاص حالات میں کس طرح کے افعال سرانجام دینے چاہئیں۔ بٹلر انسانی ذہن اور جسم کو بہت ہی منظم سائنسی اشیاء سمجھتا ہے۔ وہ اس کو برطانوی پارلیمنٹ کے مساوی قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس طرح برطانوی پارلیمنٹ میں مختلف حصے ہوتے ہیں۔ اسی طرح انسانی ذہن اور جسم کے بھی مختلف حصے ہیں۔ اور ہمیں اس کے مختلف حصوں کے بارے میں اس وقت تک کچھ نہیں آتی جب تک ہمیں ان کے مختلف افعال کے بارے میں علم نہ ہو۔

خاص احساسات وجذبات جذبہ خود پسندی اور جذبہ ہمدردی کے لئے یا دونوں کے لئے بہت طاقت ور ہوتے ہیں۔ مثلاً بدلہ لینا، بدلہ لینے کا جذبہ اکثر اوقات افراد سے ایسے اعمال سرزد کروانے کا مرتکب ہوتا ہے جو کہ جذبہ خود پسندی اور جذبہ ہمدردی کے لئے ناموافق ہوتے ہیں اور بے قاعدہ قسم کی ہمدردی بھی اسی زمرے میں آتی ہے۔ بٹلر یہاں ایک نظریہ پیش کرتا ہے جس کے تحت جذبہ خود پسندی کی نہیں بلکہ زیادہ جذبہ ہمدردی کی ضرورت

ہوتی ہے۔ جذبہ خود پسندی خاص جذبات مثلاً حسد۔ فخر اور غصہ وغیرہ پر فوقیت لے جاتے ہیں۔ اور یہ افراد کی خوشی اور معاشرے کی بہبود کے لئے وسیع پیمانے پر نقصان دہ ثابت ہوتے ہیں۔ جذبہ خود پسندی بلا شبہ ایک غیر مشکوک اور غیر مبہم عمل کا اصول نہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ عقلی اور مؤثر ذریعہ ہے۔ ایک شخص مستقل اور موافق حالات میں ہمدردی اور شکر گزاری کے جذبات کی حمایت اور فخر اور غصہ کے خلاف عمل کرتا ہے۔ آئیڈیل انسانی فطرت اسی لیے مخصوص جذبات (جوکہ جذبہ خود پسندی اور جذبہ ہمدردی کے ساتھ وابستہ ہے) پر مشتمل ہوتی ہے۔ اور یہ عام اصول سے عظیم اصول یعنی اصول ضمیر کی طرف جھک جاتی ہے۔ بٹلر کے نزدیک ہر جذبے کی دو وجوہات ہوتی ہیں۔ ایک تو نفسیاتی (انفرادی) ہے اور دوسری اخلاقی۔

بٹلر کے نزدیک ایک اخلاقی فعل وہ ہے جو فطرت سے مطابقت رکھتا ہو اور جو فطرت سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ اس کو وہ غیر اخلاقی کہتا ہے۔ براڈ کہتا ہے کہ ہمیں اس کو فطرت نہیں کہنا چاہیئے بلکہ مثالی فطرت Ideal Nature کہنا چاہیئے۔ بٹلر اس ضمن میں مزید کہتا ہے کہ اس صورت میں ہمیں کردار کو مدنظر رکھنا پڑتا ہے۔ اور ہم یہ سوچتے ہیں کہ اس میں کیا خصوصیات ہونی چاہیئے۔ بٹلر کہتا ہے کہ اس کو دو طرح سے بیان کر سکتے ہیں۔

(۱) اس سلسلے میں گھڑی کی مثال دیتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر گھڑی کی خصوصیات پر بات کی جائے تو اس کی کاملیت سے مراد اس کی درست ٹائم کی خاصیت لیتے ہیں۔ اسی طرح اگر ایک فرد اپنا فرض پورا کرتا ہے۔ یعنی اس پر معاشرے کی طرف سے جو فرض عائد ہوتا ہے وہ اس کو ادا کرتا ہے تو وہ مکمل طور پر مثالی فرد ہے جو زندگی کا مقصد متعین کرنے کے بعد عمل کرتے ہیں۔

(۲) اس میں ہم خصوصیات کو مدنظر رکھتے ہیں اور خصوصیات کے ساتھ مثالی ماحول کو مدنظر رکھا جاتا ہے۔ جب ہم مختلف قسم کے کردار دیکھتے ہیں اور ان کی خوبیوں اور خامیوں پر بحث کرتے ہیں اور ان میں فرق تلاش کرتے ہیں۔ یہ فرق جو ہم تلاش کرتے ہیں

وہ اخلاقی اصول کے تحت تلاش کرتے ہیں اور یہ عمل ضمیر کا قوتی پہلو
ہے اور اسے وہ Moral virtue کہتا ہے۔ اور یہ انداز انسانی فطرت سے زیادہ قریب ہے
بٹلر کے نزدیک انفرادی (نفسیاتی) جذبہ بالکل بنیادی ہے۔ یہ ہمیں عمل پر مجبور کرتا ہے۔
اور یہ جانوروں میں بھی پایا جاتا ہے۔ ہمارے دل میں دوسرے افراد کی فلاح کے لئے جو جذبات
پیدا ہوتے ہیں اس کی ہم خاص تناسب سے تکمیل کرتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص مدد کا طلب گار ہے
ہم اس کی مدد کرتے ہیں اور پھر وہ بعد میں ہم پر ہی انحصار کرنا شروع کر دے تو اس صورت میں
ہمارے جذبہ ہمدردی کی تو تسکین ہو جائے گی لیکن یہ صحیح جذبہ ہمدردی کے تحت نہیں ہوگا۔ کیونکہ
ہمارے اس عمل میں فوری انفرادی جذبات کارفرما ہوں گے۔ بٹلر کہتا ہے کہ انفرادی اور معاشرتی
سطح پر بعض تضادات پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان تضادات کو حل کرنے کے لئے وہ ایک اعلیٰ اصول یا
اتھارٹی متعارف کراتا ہے اور وہ اصول ہے اصول ضمیر۔

انفرادی جذبات و احساسات (Particular Impulse and Passion)

بٹلر کا اس سلسلے میں سب سے پہلا نکتہ یہ ہے کہ مخصوص جذبات جذبہ ہمدردی کے ساتھ
نہیں چلتے جیسا کہ بہت سے لوگوں کا خیال ہے جذبہ خود پسندی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جو
کسی شخص میں زیادہ سے زیادہ خوشیاں پیدا کرے۔ اور ایسی خوشیاں ہوں جو کہ تمام عمر اسے حاصل
رہیں۔ بھوک کا مقصد غذا کی طلب ہے اور یہ انفرادی ہے۔ اگر ہم کھانا کھا لیتے ہیں تو بھوک کا
احساس ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن جذبہ خود پسندی سے مراد ایسا اطمینان ہے جس کی کوئی انفرادی حیثیت
نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص اپنے مستقبل کے لئے کوئی منصوبہ بناتا ہے تو اس کے لئے بہت زیادہ محنت
کرتا ہے۔ ہر مخصوص جذبے کا اپنا مخصوص موضوع اور مقصد ہوتا ہے۔ یہ جذبات اکثر اوقات جذبہ
خود پسندی کے ساتھ کشمکش پیدا کرتے ہیں۔
بٹلر ہابس کی رحم کی تعریف دکہ ایک شخص رحم اور ہمدردی کا جذبہ اس وقت رکھتا ہے

جب وہ کسی مصیبت زدہ شخص کو دیکھ کر خوف یا ہمدردی کے جذبات رکھتا ہے) کی مثال دیتا ہے۔ ہابس کہتا ہے کہ ہم اپنے ذاتی مفاد کے خلاف کوئی کام نہیں کرتے۔ یہاں تک کہ ہمارا جذبہ ہمدردی بھی اسی کے تحت ہوتا ہے جبکہ بٹلر کہتا ہے کہ بعض اوقات ہمیں خود بھی کسی کو تکلیف میں مبتلا دیکھ کر تکلیف ہوتی ہے۔ اور ہم اس کی مدد اس تکلیف کے احساس کو ختم کرنے کے لئے کرتے ہیں۔

براڈ اس سلسلے میں کہتا ہے :۔

(۱) کہ ایک رحم دل شخص ایسا ہوتا ہے جو کہ اپنے تحفظ اور سلامتی کے بارے میں بہت ہی حساس ہوتا ہے۔ وہ جتنا زیادہ رحمدل ہوتا جاتا ہے اتنا ہی زیادہ حساس اور نرم دل ہوتا جائے گا۔

(۲) ہم اس شخص کی بہت زیادہ تعریف کرتے ہیں جو کہ کسی مصیبت زدہ سے ہمدردی کرتا ہے۔ اگر ہابس کی رحم کی تعریف صحیح ہے تو رحم کی تعریف کے ساتھ بزدلی اور خوف کی تعریف بھی اس میں شامل ہوگی۔

(۳) ہابس دراصل اس حقیقت کو بیان کرتا ہے کہ ہم اپنے ساتھیوں، رفیقوں اور جاننے والوں کے لئے خاص طور پر زیادہ رحمدلانہ جذبات رکھتے ہیں۔ براڈ کے خیال میں اس تعریف کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم اپنی ذات کے بارے میں بہت جلد پریشانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اور اپنی ذات سے وابستہ یعنی اپنے دوستوں وغیرہ کو بھی پریشانی میں مبتلا دیکھ کر ہم تکلیف محسوس کرتے ہیں۔ اجنبی افراد کو تکلیف میں مبتلا دیکھ کر ہم زیادہ پریشانی محسوس نہیں کرتے۔ اس کی بہ نسبت اپنے ایک دوست کو مصیبت میں دیکھ کر ہم اپنے اندر زیادہ ہمدردانہ جذبات رکھتے ہیں۔ بٹلر بذات خود یہ کہتا ہے کہ جب ہم کسی فرد کو پریشانی میں مبتلا دیکھتے ہیں تو اس وقت کی ہماری ذہنی حالت کو مندرجہ ذیل طریقے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

(۱) واقعی ہمدردی پر مبنی تھی یعنی ایک براہ راست جذبہ جو کہ تکلیف کو رفع کر سکے۔

(۲) دوسرا شکر گزاری کے جذبات، یعنی شکر ادا کرنا کہ ہم اس تکلیف میں مبتلا نہیں ہیں۔
(۳) تیسرا یہ کہ اگر کوئی دوسرا فرد اس وقت تکلیف میں مبتلا ہے تو ممکن ہے کہ ایسے تکلیف دہ حالات سے کسی وقت ہم بھی دو چار ہو جائیں۔

یہ تینوں حالتیں مختلف درجات میں موجود ہو سکتی ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں سے کوئی حالت سرے سے کسی فرد میں موجود ہی نہ ہو۔ لیکن پہلی حالت ایسی ہے جو کہ ہر فرد میں لازماً موجود ہوتی ہے۔ ہابس نے اس نظریئے کو صرف ایک ہی انداز سے مد نظر رکھا ہے۔ جبکہ بٹلر اس کے مختلف پہلوؤں کو بیان کرتا ہے۔ بٹلر کہتا ہے کہ اس نظریئے کو خود غرضانہ انداز میں نہیں لینا چاہیئے۔ جس طرح سے ہابس نے اسے لیا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو بٹلر کے نزدیک یہ ہے کہ ہم اچھے اخلاقی انفرادی احساسات کو مقصدی احساسات سے خلط ملط کر دیتے ہیں۔

ہابس کے نظریات عام افراد کے خود غرضانہ رویے کے بارے میں ہیں۔ وہ ہمدردی کے جذبات کو بھی اسی زمرے میں شامل کر دیتا ہے۔ براڈ اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ایک عام فہم نظریے کو فلسفے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی کیونکہ غلط فلسفے کا علاج تو بہتر فلسفہ ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک عام فہم نظریئے کا علاج اس کے ماسوا، کوئی نہیں کہ ایک اور محض عام فہم نظریہ۔

یہ تصور کہ مخصوص جذبات مثلاً بھوک پیاس، انتقام اور ہمدردی وغیرہ کو جذبہ خود پسندی کی طرف جھکایا نہیں جا سکتا۔ بٹلر کے خیال میں یہ نظریہ دو شکوک کو جنم دیتا ہے۔

(۱) ہم اپنے جذبے کو اس کے مقصد کے ساتھ غلط ملط کر دیتے ہیں۔ ہمارے تمام جذبات ان کے مقاصد جانے بغیر ہمارے ہوتے ہیں۔ اور ان تمام کا تعلق ہماری ذات سے ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ جذبۂ ہمدردی دوسرے افراد سے متعلق ہوتا ہے۔
(۲) کسی شخص کا مطمئن ہونا کسی جذبے کا مطمئن ہونا ہے۔ اگر میں اپنی خواہش کو مطمئن کر کے مسرت محسوس کرتا ہوں چاہے میری خواہش عداوت، رحم یا ہمدردانہ جذبات سے

منسلک ہو۔ لہٰذا یہ سچ ہے کہ تمام جذبات کا تعلق شخص کی ذات سے ہوتا ہے۔

براڈ کا خیال ہے کہ کسی جذبے کا مطمئن ہونا خوشی کا موجب ہوتا ہے۔ اور جذبہ خودپسندی اس وقت اپنے انجام کو پہنچتا ہے۔ جب وہ ہمارے بہت سے مختلف اقسام کے مخصوص جذبات کو ایک عمل سے دوسرے عمل میں منتقل کرتا ہے جبکہ دوسری طرف یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ کسی بھی مخصوص جذبے کی شناخت جذبہ خودپسندی کے ساتھ نہیں کی جا سکتی۔ مخصوص جذبہ کا جذبہ خودپسندی کے ساتھ تعلق کا مطلب ہے انجام کو پہنچنا۔

یہ سارے بیانات درست ہیں اور بہت اہم ہیں۔ لیکن اس فرق کو ظاہر کرنا سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے جس کو بٹلر واضح نہیں کر سکا۔

(1) سب سے پہلے ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم ان خوشیوں کے درمیان تفریق کریں، جو کہ خواہشات کی تکمیل پر مشتمل ہیں اور وہ جو ان پر مشتمل نہیں ہیں۔ کچھ حسیات بنیادی طور پر خوشگوار ہوتی ہیں جیسے گلاب کی خوشبو، چینی کا ذائقہ۔ اسی طرح سے کچھ حسیات بنیادی طور پر ناخوشگوار ہوتی ہیں جیسے سلفر کے جلنے کی بو۔ اس لئے بنیادی خوشیاں اور ناکامیاں جو جذبات کے مطمئن اور ناکام ہونے پر مبنی ہوتی ہیں کے درمیان فرق کو واضح کرنا چاہیئے ہر جذبہ کے مقاصد خوشی یا رنج کو اپنانے کے لئے خودمختار ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک بچہ صرف بھوک یا تکلیف کے لئے روتا ہے جبکہ عمر کے ساتھ ساتھ اس کا ذائقہ بنتا ہے۔ یعنی بھوک کی خواہش کے ساتھ اس کی ذائقے کی حس بھی بنتی ہے۔ مثلاً ایک بالغ شخص جو کہ بھوک کے ساتھ ساتھ ذائقے کی حس بھی رکھتا ہو وہ غذا سے صرف اپنی بھوک کو مطمئن نہیں کرتا بلکہ کھانے کے ایک مخصوص ذائقے کو پسند کرتے ہوئے بھوک کے جذبات کو مطمئن کرتا ہے۔

(2) براڈ کے خیال میں ہمیں ہر جذبے کے مقاصد کے مابین فرق کر لینا چاہیئے۔ بٹلر بھوک اور ہمدردی کے جذبات کو اکٹھا ہی لیتا ہے۔ بٹلر کہتا ہے کہ بھوک کا مقصد غذا کا حصول

ہے اور ہمدردی کا مقصد کسی متاثر شدہ فرد کی مصیبت ہے۔ لفظ "بھوک" ذومعنی ہے
اس کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی خاص عضویاتی حیات جو کہ غذا کی کمی کی صورت میں
پیدا ہوتی ہیں یا پھر یہ کہ ایسا کھانے کا جذبہ جو کہ عموماً بھوک سے وابستہ ہوتا ہے۔ بٹلر
نے بھوک سے مراد یہ دوسرا مطلب لیا ہے۔ لیکن براڈ اس کو صحیح نہیں سمجھتا کہ غذا کو
بھوک کا مقصد سمجھا جائے۔

براڈ رحم یا ہمدردی کے جذبے کو مختلف زاویوں سے لیتا ہے۔ اس کے پیدا ہونے
کی وجہ کسی دوسرے شخص یا رشتہ دار کو تکلیف میں مبتلا دیکھنا ہے۔ ہمدردی کا مقصد مصیبتوں اور
مشکلات کو کم کرنا ہوتا ہے اور اس کا آخری نتیجہ مصیبت سے بتدریج چھٹکارہ حاصل کر
کے سکون کی فضا میں زندگی بسر کرنا ہے۔ اس کے علاوہ شکر گزاری کے احساسات میں جو متاثرہ
شخص کے ذہن میں ابھرتے ہیں۔

جوں جوں ہم اپنے جذبات پر قابو پاتے ہیں ہمارے ذہن میں مطمئن اور خوشگوار احساسات
پیدا ہوتے جاتے ہیں اور اگر ہم ایسا نہ کریں یعنی جذبات پر قابو نہ پائیں تو ہمارے ذہن میں
ناکامی کے ناخوشگوار احساسات ہوتے ہیں۔ بٹلر کہتا ہے کہ کچھ مخصوص جذبات جذبہ خود پسندی
اور جذبہ ہمدردی کے ہمراہ باہم ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ بٹلر ان کی مثال تو دیتا ہے مگر ان کا
جائزہ اور تجزیہ پیش نہیں کرسکا۔ براڈ اس کو واضح کرتے ہوئے کہتا ہے :۔

(A) کچھ جذبات اپنی وجوہات کسی کارکن (Agent) میں یا کسی پرجوش مقصد میں
یا کسی فرد میں رکھتے ہیں۔ بھوک کی وجہ کسی فرد میں غذا کی کمی اور عضویاتی حیات ہوتی ہیں
اور لالچ اور حرص کے جذبات کی وجہ ایک خوبصورت تصویر یا کتاب کا دیکھنا بھی ہوسکتا
ہے اور ہمدردی کے جذبے کا پیدا ہونا کسی انسان کا مصیبت میں مبتلا ہونا بھی ہوسکتا
ہے۔ یہاں
بھوک کا جذبہ __________ Agent کے لئے

لالچ کا جذبہ ——————— inanimate کے لئے

ہمدردی کا جذبہ ——————— کچھ دوسرے انسانوں کے لئے

(B) کچھ جذبات کا مقصد Agent کے ہمراہی پیداشدہ نتائج حاصل کرنا ہوتا ہے۔ کچھ کا مقصد آدمیوں میں نتائج پیدا کرنا ہوتا ہے اور کچھ کا مقصد inanimate اشیاء کے تغیرات پر اثر انداز ہو کر نتائج پیدا کرنا ہوتا ہے۔ جیسے بھوک کا مقصد کسی شخص کا کھانا کھانا، ہمدردی کا مطلب کسی شخص کو مصیبت سے نجات دلانا اور غصے میں اندھے شخص کا چیزیں توڑنا بھی ہو سکتا ہے۔

(C) مطمئن کردہ خوشیوں کے جذبات یا ناکام تکلیفوں کے جذبات فطرتاً جذبے کے حامل فرد کے اندر ہی موجود ہوتے ہیں۔

یہ امر بھی اس سلسلے میں وضاحت طلب ہے کہ وہ اعمال جو کہ اصل میں مخصوص جذبات (جو کہ جذبہ خود پسندی اور جذبہ ہمدردی) سے سرزد ہوتے ہیں۔ جیسے کہ ایک چھوٹے بچے کی طرح ہم بھی کھاتے پیتے ہیں کیونکہ ہم پہلے پیاسے یا بھوکے ہوتے ہیں۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ بھوک اور پیاس کا مطمئن ہونا ہمارے اندر خوشگوار احساسات کو جنم دیتا ہے اور مختلف غذائیں اور مشروبات کی بنیادی حیات بھی جبلتی اور بنیادی طور پر خوشگوار ہوتی ہیں۔ ممکن ہے کہ جذبہ خود پسندی ہم میں وہ تصور ابھارے جو کہ بھوک اور پیاس جیسے جذبات سے متعلق ہو۔ اور ہمیں ریستوران کو جانے پر آمادہ کرے۔ اور پھر ان کھانوں اور مشروبات کو منتخب کرنے پر مجبور کرے۔ جن کو ہم جبلتی طور پر خوشگوار تصور کرتے ہیں۔ اور جو بھوک اور پیاس کو مطمئن کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ اسی طرح اگر ایک لڑکا صرف اس وجہ سے کرکٹ کھیلتا ہے کیونکہ اسے ایسا کرنا دلچسپ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ جوان ہو جاتا ہے تو وہ اپنے دوستوں سے کھیلنا اچھا سمجھتا ہے۔ خواہ اسے دلچسپی ہو یا نہ ہو۔

اس امر کی وضاحت اس وقت ہوتی ہے۔ جب بٹلر یہ کہتا ہے کہ خواہش اور بھوک

اتنے ہی ناپسندیدہ جذبات ہیں جتنے کہ ہمدردی اور عداوت۔ براڈ بھی اس معاملے میں اس کا ہمنوا ہے۔ بٹلر کا یہ خیال بہت اہم اور توجہ طلب ہے۔

یہ درست ہے کہ نہ ہی شوق اور خواہش اور نہ ہی بھوک کے مقاصد کسی ایک کی خوشیں ہوتے ہیں۔ ایک مقصد کسی دوسرے مقصد پر فوقیت رکھتا ہے اور ان جذبات کی تسکین اپنی ذاتی تسکین ہوتی ہے۔ براڈ کے خیال میں اگر ہمارا مطلب بٹلر کی اصطلاح "ناپسندیدہ" سے مراد کسی شخص کا ذاتی خوشیوں میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کرنے کا محرک نہیں ہے تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ بھوک اور خواہش صرف ناپسندیدہ کرداروں یا اعمال کی طرف ہی نشاندہی کرتی ہے۔ بٹلر کے بیانات کی وضاحت انہی متفرقات کی مدد سے ہو سکتی ہے جو براڈ نے بیان کئے ہیں۔

یہ درست ہے کہ بھوک اور خواہش کسی شخص کی ذات کو اسی طرح جکڑے ہوئے ہوتے ہیں جیسے کہ عداوت یا ہمدردی کے جذبات۔ ایسے جذبات کا مقصد ہماری اندرونی حالتوں میں تغیر و تبدل پیدا کرنا ہوتا ہے۔ اگرچہ ایسے جذبات کا مقصد ہماری عظیم ترین خواہشات سے ربط قائم کرنا نہیں ہوتا جبکہ ہمدردی، الم اور عداوت کے جذبات کا مقصد دوسرے افراد کی اندرونی حالتوں میں تغیر و تبدل پیدا کرنا ہوتا ہے۔ اور ایسا کرنے کے بعد وہ جو نتائج حاصل کرتے ہیں وہ دراصل دوسرے افراد کے اندر ہی پنہاں ہوتے ہیں۔ پس اس لئے بٹلر اور عام فہم نظریات یہاں درست معلوم ہوتے ہیں اعمال کے درمیان جو واضح فرق ہے۔ اگرچہ اس کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن کچھ خاص متفرقات کے ذریعے اس کو دور بھی کیا جا سکتا ہے۔

جذبہ خود پسندی اور شفقت (Self Love and Benevolence)

براڈ کے نزدیک بٹلر شفقت کی بہ نسبت خود پسندی کے بارے میں زیادہ واضح نظریات رکھتا ہے۔ براڈ یہ فرض کر لیتا ہے کہ شفقت ایک ایسا اصول ہے جو انسانی مسرتوں

کو زیادہ سے زیادہ بڑھاتا ہے۔ بغیر کسی کو خاطر میں لائے ہوئے بٹلر کہتا ہے کہ :-

"خود پسندی ایک ایسا عام اصول ہے جو کسی شخص کی مسرتوں کو زیادہ سے زیادہ بڑھاتا رہتا ہے۔"

براڈ کے خیال میں یہی خاص بات بٹلر بیان کرنا چاہتا ہے۔ لیکن بعض اوقات وہ شفقت کے اصول کو حذف کر دیتا ہے اور اسے خود پسندی کے ساتھ باہم ملا دیتا ہے۔

بٹلر کہتا ہے کہ بلاشبہ شفقت اپنی علیحدہ حیثیت کی حامل ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ خود پسندی کے ساتھ مطابقت بھی رکھتا ہے۔ مگر وہ جو مثالیں دیتا ہے وہ اصل میں مخصوص جذبات ہیں جن کا مقصد مخصوص اشخاص کی بہبود اور نفع ہے۔ مثلاً والدین کا پیار۔ بٹلر کہتا ہے کہ اگر والدین کے پیار کا ثبوت دیا جائے تو درحقیقت شفقت کا ثبوت دیا جاتا ہے اور یہی براڈ کے نزدیک غلطی ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ اگر تم بھوک کا ثبوت دو گے تو گویا تم خود پسندی کا ثبوت دو گے۔ براڈ کے خیال میں والدین کا پیار اتنا ہی مخصوص جذبہ ہے جتنا کہ بھوک کا ہونا۔ اور بھوک کو شفقت کے جذبات سے مطمئن نہیں کیا جا سکتا۔ براڈ کے خیال میں بٹلر نے اس قسم کی واضح غلطیاں کی ہیں۔

بٹلر کے خیال میں شفقت کا اصول کسی فرد میں راحت پیدا کرتا ہے جیسے بھوک یا بدلہ لینے کا جذبہ۔ یہ درست ہے کہ جذبہ شفقت کی زیادتی خود پسندی کے ساتھ تضاد پیدا کرتی ہے۔ دراصل جذبہ شفقت کا تعلق جذبہ خود پسندی کے ساتھ ایسے ہی ہے جیسے کہ مخصوص جذبات کا جذبہ خود پسندی کے ساتھ۔ اور یہاں بٹلر کا نظریہ درست ہے۔ مگر بعض اوقات وہ عام اور مخصوص جذبات میں تمیز نہیں کر سکتا جیسے کہ وہ حب الوطنی اور والدین کے پیار میں تمیز نہیں کر سکتا۔

براڈ کا خیال یہ ہے کہ شفقت کا عام اصول موجود ہوتا ہے اور بٹلر بھی اسے تسلیم کرتا ہے۔ اگرچہ وہ اسے وضاحت سے بیان نہیں کر سکا۔ شفقت کا تمام تر تعلق ان جذبات کو

منظم اور کنٹرول کرنے کے ساتھ ہے جو کہ دوسروں میں تبدیلیوں کا باعث بنتے ہیں یا جس کے اثرات کا دوسرے افراد سے تعلق ہوتا ہے۔ بہر حال رحم، ہمدردی، غصہ، والدین کی شفقت اور اسی طرح اور بہت سے جذبات کا تعلق شفقت ہی سے ہوتا ہے جبکہ جذبہ خود پسندی کا تمام تر تعلق یا کام ان جذبات کو کنٹرول یا منظم کرنا ہے جو کہ کسی شخص کی اندرونی حالتوں کے مقاصد سے ہے اور جس کے اثرات کا تعلق متعلقہ شخص سے ہوتا ہے۔

انہی دو نظریات کے تحت وہ عام سا جذبہ کار فرما ہوتا ہے جو کہ دوسرے افراد میں بھوک، غصہ وغیرہ کی وجہ بنتا ہے۔ یہ واقعی سچ ہے کہ شفقت کے اس جذبہ کے تحت جذبہ خود پسندی سے مراد افراد میں اس جذبہ کی موجودگی ہے جس کی مدد سے کوئی فرد اپنی صلاحیتوں کو جان سکتا ہے۔ مثلاً ایک عقلمند شخص کو اپنے جذبہ شفقت کو جاننے کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ جیسے وہ اپنے غصے کو جانچ سکتا ہے یا غصے کو برداشت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے سو ایک ہمدرد شخص کو اپنی ہمدردی و دانائی اور شفقت کو جانچنے اور پرکھنے کی اتنی ہی ضرورت ہوتی ہے جتنی کہ دوسرے جذبات کو۔

بٹلر کے خیال میں ضمیر ہی ان دونوں جذبوں کو کنٹرول اور متوازن کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یقیناً ضمیر کا جھکاؤ شفقت و ہمدردی کی طرف زیادہ ہوتا ہے۔ ہر شخص میں جذبہ خود پسندی لازماً موجود ہوتا ہے۔ لیکن شفقت درحقیقت بہت کم لوگوں میں موجود ہوتی ہے۔ اور نفسیات کی رو سے ان دونوں کے درمیان کوئی باہمی ربط موجود نہیں ہو سکتا جذبہ شفقت کو مدنظر رکھ کر کسی صلاحیت کو عمل میں لانا کسی فرد کے لئے اتنا ہی خوشگوار ہوتا ہے جتنا کہ جذبہ خود پسندی کو معیار بنانے میں مدد کرنا۔ لیکن کسی شخص کی صلاحیتیں اور قابلیتیں دوسرے افراد میں خوشی کا باعث نہیں بنتیں دوسرے لوگ ہماری ایسی صلاحیتوں سے یا تو بہت خوش ہو سکتے ہیں یا بہت ہی رنجیدہ ہو سکتے ہیں۔ مگر براڈ کے خیال میں ہم اس احساس سے ایک خاص قسم کی خوشی حاصل کرتے ہیں کہ ہم جو کام کرنا چاہتے ہیں وہی کر رہے ہیں۔ یعنی ہم اپنی خواہشات

کے مطابق کام کر رہے ہیں۔ اس سے بے خبر کہ آیا ہمارے اس عمل سے صرف ہماری اپنی ذات مطمئن ہو گی یا معاشرے کے دوسرے افراد بھی اس سے راحت حاصل کریں گے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ ہمارا ہر وہ عمل جو جذبہ خود پسندی سے مکمل اتفاق رکھتا ہو ہمارے لئے خوشگوار ہوتا ہے اور وہ عمل جو جذبہ خود پسندی سے مکمل طور پر اتفاق نہ کرتا ہو ہمارے لئے ناخوشگوار بھی ہو سکتا ہے

لیکن ہمارے بہت سے جذبات کی تکمیل جذبہ شفقت کے لئے مکمل طور پر ناپسندیدہ ہو سکتی ہے۔ اگر ہم بغیر سوچے سمجھے کسی شخص کو زدوکوب کریں تو یہ عمل ہمارے لئے عارضی طور پر اطمینان اور سکون کا باعث ثابت ہو گی۔ چاہے بعد ازاں اس کے نتائج بہت ہی ناخوشگوار اور تکلیف دہ ہوں۔ ہمیں جذبہ خود پسندی ہی ایسے اعمال سے محفوظ رکھ سکتا ہے۔ بٹلر کہتا ہے کہ خالصتاً جذبہ خود پسندی اور جذبہ شفقت ہی صحیح طور پر ہمارے بیرونی اعمال و کردار کی راہنمائی کر سکتے ہیں کیونکہ بہت سے اعمال دوسرے افراد کے لئے بھی اتنی ہی خوشی و اطمینان کا باعث ثابت ہو سکتے ہیں جتنا کہ ایک فرد کے لئے۔ اس سلسلے میں بٹلر اپنے بہت سے مشاہدات کو بیان کرتا ہے۔

1۔ اگر ہم ذہن کو ہر ممکن حد تک خوش رکھنے کی خواہش رکھتے ہیں تو یہ ہمارے ذہن کے لئے مہلک ثابت ہوتا ہے۔ پُرمسرت زندگی وہ ہوتی ہے جس میں افراد اس زندگی کو مکمل طور پر پُرمسرت اور کامیاب بنانے کے لئے تگ و دو کرتے ہیں اور وہ کامیابی سے قابلِ فخر زندگی بسر کرتے ہیں ان کے مقابلے میں وہ لوگ جو ہر لمحہ صرف اپنی ذات کے لئے آرام و آسائش اور خوشیوں کے حصول کے طریقے سوچتے ہیں وہ ناکام زندگی گزارتے ہیں اور ایسے لوگوں کی خوشیاں اور کامیابیاں ناامیدی اور ناکامیوں میں تبدیل ہو جاتی ہیں جو ناممکن کی خواہش کرتے ہیں۔

2۔ بٹلر دوسرا نقطۂ نظر یہ بیان کرتا ہے کہ عام رائے وہ ہے جس میں خود پسندی اور شفقت

کے جذبات کے درمیان کشمکش ممنوع نہ ہو۔ اور یہ ایک مغالطہ ہے جو عام طور لطف اندوزی اور پریشانی و ابتری کے درمیان پایا جاتا ہے۔ فرض کریں کہ اگر میرے پاس کوئی رقم ہے تو یقیناً میں اپنے لئے اس رقم کو زیادہ خرچ کروں گا۔ یعنی اپنی ذات پر یا اپنی خواہشات کے حصول کے لئے زیادہ خرچ کروں گا بہ نسبت دوسروں کے۔ لیکن اس کے برعکس بھی عمل ہو سکتا ہے۔ یعنی میں دوسروں کی ضروریات کا خیال رکھوں۔ پہلی صورت میں جذبہ خود پسندی اور دوسری صورت میں جذبہ شفقت غالب ہوگا اور جذبہ شفقت اور جذبہ خود پسندی کے درمیان یہ کشمکش ہمیشہ جاری رہتی ہے۔ جیسا کہ بٹلر نے کہا ہے کہ دولت اور اس قسم کی دوسری جائیداد بذاتِ خود مسرت نہیں ہوتیں۔ یہ مادی اشیا میں جو کہ مخصوص انداز میں استعمال کرنے سے خوشی کا باعث بنتی ہیں۔ چنانچہ یہ ہر فرد پر منحصر ہے کہ وہ اپنی ذات پر رقم خرچ کر کے خوشی محسوس کرتا ہے یا دوسرے پر اپنی دولت صرف کر کے خوشی حاصل کرتا ہے۔ براڈ بٹلر کے اس نظریئے کی تائید کرتا ہے کہ خوشی اور خوشی کے مفہوم کے درمیان غلط فہمی موجود ہے اور ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ براڈ ان دونوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے ایک تیسرا اصول وضع کرتا ہے جس کو وہ دانشمندی Prudence کا نام دیتا ہے۔ براڈ کے خیال میں یہ بٹلر کے نظریات کا محض ایک رخ ہے جو کہ جذبہ خود پسندی اور جذبہ شفقت کے درمیان شناخت کا ہے۔ براڈ کے خیال میں یہاں اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ یہ فرض کیا جائے کہ ایک خود غرض آدمی اپنے معاشرے میں (جہاں لوگ جذبہ خود پسندی اور جذبہ شفقت کے تحت زندگی بسر کرتے ہیں) ایک منفرد و یکتا انسان ہوگا۔ لہذا اس کو بھی معاشرے کے اصولوں کے تحت زندگی بسر کرنا ہوگی۔ لیکن بٹلر یہ واضح نہیں کر سکا کہ وہ شخص اپنی فطرت کے خلاف کیسے عمل کر سکتا ہے۔

بلاشبہ یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ کسی مخصوص عمل میں جذبہ خود پسندی کا کتنا عمل دخل ہے اور جذبہ شفقت کا کس حد تک۔ اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ دونوں اصول اپنی علیحدہ علیحدہ

حیثیت اور اہمیت کے حامل ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے متعلق ہوتے ہیں بعض اوقات ایک اصول دوسرے پر فوقیت لے جاتا ہے۔ لیکن اس فرق کو معلوم کرنے کے لئے ہمارا مشاہدہ گہرا اور عمیق ہونا چاہیئے۔ کیونکہ کسی عمل کے بارے میں یہ معلوم کرنا بہت مشکل ہے کہ اس کا محرک کون سا جذبہ ہے؟ دوسرے لفظوں میں یہ کہ دونوں اصول اپنی اپنی جگہ موجود ہوتے ہیں۔ اور دونوں ہی ممکن حد و د تک آپس میں خلط ملط ہوتے ہیں۔ ہابس کہتا ہے :-

"We are all by nature Selfish"

جبکہ براڈ کہتا ہے کہ بہت سے ایسے لوگ ہیں جو ذاتی پسند پر جذبہ ہمدردی اور جذبہ شفقت کو ترجیح دیتے ہیں جبکہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہیں جو ذاتی پسند کو اہمیت دیتے ہیں۔ ہم ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ جان نہیں سکتے۔ بعض اوقات ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ ہمارے کسی فعل کے پس پردہ کیا جذبہ کار فرما ہے۔ جبکہ دوسرے افراد جو ہمارے اس فعل کو دیکھ رہے ہوتے ہیں وہ اس پس پردہ محرک کو بہت اچھے طریقے سے جان لیتے ہیں۔

اصول ضمیر (Principle of Conscience)

بٹلر اس کا ذکر چوتھے میلان کے تحت کرتا ہے۔ مگر اس میلان کا درجہ باقی میلانات سے بلند تر ہے۔ بٹلر کا خیال ہے کہ ضمیر کو عدالت عالیہ سمجھنا چاہیئے جس کے فیصلے قطعی اور آخری ہوتے ہیں۔ ضمیر ایک جبلی اور وجدانی استعداد ہے۔ ضمیر ہمارے افعال کو خیر و شر کی نظر سے دیکھتا ہے۔ خیر و شر الفاظ کا استعمال یہ ظاہر کرتا ہے کہ شاید ہمارے اندر کوئی ایسی استعداد ہے جو ہم ان افعال کو اصطلاحات کی روشنی میں دیکھتے ہیں ورنہ ہماری نظر میں یہ الفاظ اتنے ہی بے معنی ہیں جتنا کہ سیاہ و سفید کے الفاظ ایک اندھے شخص کے لئے۔

بٹلر کے مطابق ضمیر کے دو پہلو ہیں :-

۱۔ وقوفی (Cognitive)

۲۔ اطلاقی (Authoritative)

۱۔ وقوفی، فکری یا عقلی پہلو

براڈ کے خیال میں یہ سرگرم اور اہم اصول Active Principle ہے۔ یعنی یہ اعمال کی تبدیلی کا باعث بنتا ہے۔ اس کا تمام تر تعلق اعمال سے ہوتا ہے ضمیر کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ اعمال کو منعکس کرتا ہے۔ اس نظریہ کے تحت کہ ان میں سے کون سے اعمال درست ہیں یا غلط۔ ایک صحیح عمل اور اس عمل میں جو کہ قسمت سے ایسا ہی ہو جاتا ہے اور اسی طرح ایک غلط عمل اور اس عمل میں جو کہ بد قسمتی سے ایسا ہو جاتا ہے۔ ہم واضح طور پر فرق کرتے ہیں۔ ہم غیر ارادی رنج اور تکلیف دہ عمل میں فرق محسوس کرتے ہیں۔ ضمیر پہلے فرق کے لئے تو سرد مہر ہے۔ لیکن دوسرے پر فتویٰ لگا دیتا ہے۔ یعنی ضمیر ہر خوبی یا لیاقت کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے۔

اگر ہم ایک مجروح انسان کو دیکھیں تو ہم حالات کا جائزہ لیتے ہوئے یہ سوچتے ہیں کہ وہ بے گناہ اور معصوم ہے یا وہ ناقابل معافی ہے یعنی قابلِ سزا ہے۔ اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضمیر وقوفی پہلو کی رو سے ایک قابلیت ہے جو کہ ارادے، کردار اور اعمال پر ایک خاص نظریئے سے اچھا یا بُرا، صحیح یا غلط عکس ڈالتا ہے اور مزید یہ پتہ چلاتا ہے کہ تکلیف کوئی غلط عمل کرنے کا اور راحت ایک اچھے عمل کا مخصوص نتیجہ ہے اور مزید یہ کہ یہ اعمال اور ارادوں کا علیحدہ سے علم حاصل نہیں کرتا۔ بلکہ یہ اعمال یا ارادوں کی کسی فرد کی مثالی فطرت کے حوالے سے اصلیت معلوم کرتا ہے۔ ایک بچے یا ایک پاگل کی مثالی فطرت ایک صحت مند انسان سے بالکل مختلف ہو گی۔ بٹلر کے نزدیک یہ عقلی پہلو ہے جو افعال و اعمال کا مقابلہ نصب العین ذات سے کراتا ہے اور ان کی قدر و قیمت کا اندازہ لگاتا ہے۔ اس کے علاوہ ضمیر کا ایک اہم فریضہ یہ ہے کہ وہ بدی کا نتیجہ الم قرار دے۔ ضمیر عقلی استعداد کا نام ہے۔ لیکن بعض کے نزدیک یہ وجدانی ہے جو افعال کے حسن و قبیح کا بلا واسطہ فیصلہ کرتی ہے۔

۲۔ **اطلاقی** بٹلر ضمیر کو اطلاقی سمجھتا ہے۔ ضمیر کا کام صرف دلائل مہیا کرنا نہیں بلکہ فیصلہ صادر

کرتا ہے۔ اس کی طاقت وکیلوں جیسی نہیں۔ بلکہ منصف کی طرح فیصلہ کرتا ہے۔ بٹلر کہتا ہے کہ جس اصول کی رو سے ہم اپنے اعمال کا جائزہ لیتے ہیں۔ ان کو پسند یا ناپسند کرتے ہیں۔ وہ عام تاثرات نفس کی حیثیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ متاثر کرنے کی حیثیت تو ایسی ہے کہ یہ حقیر سے حقیر جذبے میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لئے یہ اصول ان تمام اصولوں سے ارفع و اعلیٰ ہے۔ اور نفس پر حکمرانی اس کا حق ہے۔ اگر اس حق کے ساتھ اسے قوت بھی حاصل ہو جائے تو تمام دنیا میں اس کا اٹل فرمان جاری رہتا۔

ضمیر وہ تمام محرکات پیدا کرتا ہے۔ جو کہ ہمیں اعمال کے لئے یا اعمال سے پرہیز کرنے کے قابل بناتے ہیں۔ مگر ان کے درمیان جو فرق ہے وہ اتھارٹی کا ہے۔ یعنی یہ ان کے درمیان ملتی جلتی طاقت ہے جو موجود ہے اور جسے موجود ہونا چاہیئے۔

براڈ ضمیر کے ایک اور پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ کہتا ہے کہ ضمیر محض مقدمات کا فیصلہ ہی نہیں کرتا۔ بلکہ عمل درآمد بھی کراتا ہے۔ بعض اعمال کو روک دیتا ہے اور بعض کو پیدا کرتا ہے۔

ضمیر غور و فکر کی ایک ایسی قوت ہے جو ہمیں یہ بتاتی ہے کہ مخصوص حالات میں ہمیں کیا کرنا چاہیئے اور کن اعمال سے گریز کرنا چاہیئے۔ ضمیر فیصلہ تو کر سکتا ہے۔ مگر اپنی بات منوانے کے لئے اس کے پاس کوئی طاقت نہیں۔ اگر جذبہ خود پسندی (Self Love) اور جذبہ شفقت (Benevolence) میں تنازعہ ہو جائے تو فیصلہ ضمیر کرتا ہے۔ لیکن کوائف کی ٹکر اگر ضمیر سے ہو تو ضمیر کی فرمانبرداری لازمی ہے۔ ایسی کیفیت صرف نصب العین فطرت میں موجود ہو سکتی ہے۔

عملی زندگی میں اگر میلانات کوائف سے برسرپیکار ہیں اور یہ دونوں کبھی فرداً فرداً ضمیر کو زیر نگین کر لیتے ہیں اور اس کا نتیجہ کج روی اور خطاکاری ہے۔ ایک مثالی آدمی کبھی بھی صرف جذبہ خود پسندی اور جذبہ احسان یعنی شفقت کے تحت فیصلہ نہیں کرے گا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مثالی فطرت یا آدمی سے کیا مراد ہے؟ اس کے لئے بٹلر نے انسانی ذہن کا مطالعہ کیا ہے

اور کہتا ہے کہ یہ ایک منظم وحدت ہے۔ اس کی مثال وہ گھڑی سے لیتا ہے۔ ذہن کے نچلے درجے پر جذبات ہیں پھر جذبہ شفقت اور پھر جذبہ خود پسندی۔ لیکن ان سب سے بلند تر مقام ضمیر کا ہے یعنی انسانی فطرت وہ ہے جس میں تمام جذبات اپنی حدود سے تجاوز نہ کریں اور ضمیر کو حکمرانی حاصل ہو۔ اور وہ فیصلے صادر کرے۔ جہاں پر ضمیر روشن اور بااختیار ہو۔ مزید براں جبلی تقاضے جذبہ خود پسندی اور جذبہ شفقت کے تحت رہیں۔ لیکن ایک مثالی آدمی کا ضمیر بھی اکثر خود پسندی اور شفقت کے جذبات کے پس منظر میں چلا جاتا ہے۔ جیسا کہ اکثر یہ دونوں ہماری عمومی جبلتوں کے تحت آجاتے ہیں۔ یہاں پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ضمیر کا اخلاق حسن بلند ترین مقام پر ہے اگرچہ اس کے پاس نفسیاتی طاقت نہیں۔

براڈ کے نزدیک یہاں بٹلر کا مطلب یہ نہیں کہ ہم اپنی زندگی کے معمولی جذبات کو بھی ضمیر کی عدالت میں لے جائیں۔ جیسے کوئی شخص حصول مقصد کے لئے مسلسل کوشش کرتا رہتا ہے مگر وہ اس کے متعلق سوچتا نہیں۔ لہذا براڈ کہتا ہے کہ بہت کم ایسے لوگ ہیں جو اپنے افعال کو ضمیر کے تحت جانچتے ہیں۔ حالانکہ وہ ہمارے جبلی جذبے جذبہ خود پسندی اور جذبہ شفقت کے تحت میکانکی طور پر ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ یہاں پر بٹلر دو عجیب اور مشکل نقاط پر بحث کرتا ہے۔

ا۔ اگرچہ بٹلر لگاتار ضمیر کے بلند پایہ ہونے کا بارہا اقرار کرتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود بعض اوقات جذبہ خود پسندی ضمیر کے ہم پلہ محسوس ہوتا ہے۔ ایک جگہ پر بٹلر کہتا ہے کہ کوئی بھی فرد جو کہ عقلی جذبہ خود پسندی (Rational Self Love) اور ضمیر سے قطع تعلق کرلے۔ تو وہ انسانی فطرت سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اور وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ اگر ہم کسی بھی مقام پر لاتعلقی کا مظاہرہ کریں تو ہم اپنے افعال کو جو کہ ہماری خوشیوں کے خلاف ہوں اس کی تصدیق نہیں کرسکتے۔

یہاں بٹلر یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ موزوں جذبہ خود پسندی (Rational Self Love) اور ضمیر میں کوئی ٹکراؤ نہیں ہوسکتا۔ لیکن یہاں یہ بات واضح ہے کہ وہ اپنے نظریات پیش

نہیں کر رہا بلکہ وہ صرف ایک خیال کا مفروضہ پیش کر رہا ہے۔ وہ دلیل پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگرچہ ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ اپنے مفادات کے خلاف کام کرنا کسی طرح بھی مناسب اور موزوں نہیں۔ لیکن اس کے باوجود جب موزوں خود پسندی اور ضمیر میں ٹکراؤ ہوتا ہے تو اپنے مفادات کو چھوڑ کر ضمیر کی پیروی کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ بیان کرنا مشکل ہے کہ زندگی میں ہمیں مسرت کے بدلے کیا ملے گا۔

اس زندگی کے بعد دوسری زندگی کا وجود بھی ممکن ہے اس طرح اپنے افعال کے صائب ہونے اور ذاتی مفاد کے افعال کے بارے میں زیادہ تر ضمیر پر یقین کرتے ہیں۔ اور جب ضمیر اور جذبہ خود پسندی کے جذبات میں ٹکراؤ ہو تو ہم ضمیر کی راہبری میں افعال سرانجام دیتے ہیں۔

بٹلر کا نظریہ اس بارے میں دلچسپی کا حامل ہوگا کہ آیا وہ ضمیر کو خود پسندی کا ہمسر جانتا ہے یا ضمیر کو اعلیٰ خیال کرتا ہے۔ لیکن براڈ کے خیال میں بٹلر کے نظریات مشکل ہی سے قابلِ قبول ہونگے۔ پہلے ہم اس بات کو مدنظر رکھیں گے کہ ضمیر اور نفس کی اضافی حالت کیا ہے۔

بٹلر کا دوسرا نقطہ جو کہ اس نے اپنے نظریات میں بیان کیا ہے وہ خوشیوں کی قدر سے متعلق ہے۔ بٹلر کہتا ہے کہ یہ بات بالکل عیاں ہے کہ انسانیت اور کسی بھی جاندار کے اعمال کا نتیجہ ماسوائے راحتوں کے حصول کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اور بٹلر یہ اقرار کرتا ہے کہ تمام خوبیاں شفقت کی زیادتی اور خامیاں شفقت کی کمی سے اخذ کی جاتی ہیں۔ بٹلر اپنے ایک لیکچر (جس کا عنوان ہمسائے کا پیار تھا) میں کہتا ہے کہ راحتیں ہی صرف جبلتی بنیادی اچھائیاں، خوبیاں اور خوشیاں بڑھاتی ہیں۔ بٹلر کہتا ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ خدا کا واحد اور آخری محرک کائنات میں خوشیوں کی مکمل مقدار کو زیادہ سے زیادہ کرنا ہے اور ہم دوسری تمام صلاحیتوں کا شفقت کے ساتھ اقرار کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ضمیر کی یہ قابلیت جو کہ ہمیں انصاف اور صداقت کے بارے میں علم فراہم کرتی ہے۔ یعنی کہ ہمارا فرض ہے کہ ہم ان اصولوں پر عمل کریں۔ چاہے یہ

خوشیوں کو کم کریں یا زیادہ کریں۔ مثلاً ہمیں سچ بولنا چاہیئے اور اس کے نتائج کو مدنظر نہیں رکھنا چاہیئے۔ یعنی اس سے ہمیں نفع ہوگا یا نقصان۔

بٹلر کہتا ہے کہ انسانوں اور حیوانوں کے نزدیک مسرت کے علاوہ کچھ بھی منتہائے مقصود نہیں۔ اس کے نزدیک تمام عمومی برائیاں جذبۂ شفقت کے فقدان کا نتیجہ ہیں۔ براڈ کہتا ہے کہ بٹلر کا خیال مبہم ہے۔ براڈ کے نزدیک ایک ہی شے دو مختلف انسانوں کے لئے مسرت کا باعث بھی ہو سکتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شخص کو وہ چیز اچھی لگے لیکن دوسرے کو وہی چیز اچھی نہ لگے۔

ضمیر کے حق میں دلائل

۱۔ بٹلر کے نزدیک ضمیر ایک جبلی اور وجدانی استعداد ہے۔ اس کے فیصلے بیرونی اثرات سے آزاد ہیں۔ اس لئے غلط نہیں ہو سکتے۔ اگر اخلاقی جائزے کے وقت افعال کے مفید اور مضر اثرات کو دیکھا جائے تو غلطی کا امکان موجود ہوتا ہے۔ میزان میں غلطی ہو سکتی ہے اور جانچنے میں بھی۔ لیکن میزان تمام چیزوں سے بالاتر ہے اس لئے اثرات دیکھنے کی ضرورت نہیں۔ ہم نیک اور بد اعمال کو فوری طور پر براہ راست جانچ سکتے ہیں۔

۲۔ ضمیر انسانی سرشت کا جزو ہے۔ یہ ایسی شے ہے جس کا تجزیہ ممکن نہیں۔ اس کے فیصلوں کا انحصار نہ خارجی واقعات پر ہوتا ہے نہ مفید اور مضر اثرات پر۔ لہٰذا ان کے بے لوث اور غیر جانبدارانہ ہونے میں کسی کو شک و شبہ نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہر کوئی انہیں احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔

۳۔ ضمیر کے حق میں سب سے بڑی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ یہ عالمگیر ہے۔ ہر انسان کی ذات میں موجود ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اخلاق کے متعلق مستقل قوانین وضع کئے جا سکتے ہیں۔ یوں تو انسانیت مختلف گروہوں میں تقسیم ہے اور ہر گروہ کی نوعیت جداگانہ ہے۔ اگر ان گوناگوں غایات کو مدنظر رکھا جائے تو کوئی بھی اخلاقی اصول مستقل اور

پائیدار نہیں ہو سکتا۔ یہ ضمیر کی برکت ہے کہ عالمگیر اور ناقابل تغیر اصول بنائے جائیں۔

۴۔ ضمیر نہ صرف فیصلے سناتا ہے بلکہ ان فیصلوں پر عمل بھی کرا سکتا ہے۔ اسے یہ اقتدار حاصل ہے کہ انسان کو اپنے احکامات ماننے پر مجبور کرے۔ بہتر کی مثالیں ان بدکاروں کی دیتا ہے جن کا ضمیر انہیں اس قدر ملامت کرتا ہے کہ وہ توبہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور اقبال جرم کر لیتے ہیں۔

تنقید

۱۔ وجدانیوں کا کہنا ہے کہ ضمیر ایک عالمگیر قوت ہے۔ اس کے فیصلے متضاد نہیں ہو سکتے۔ عملی زندگی میں اس دعویٰ کا ثبوت نہیں ملتا۔ عملی زندگی میں ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ضمیر عالمگیر (Supreme) نہیں ہے بلکہ یہ ماحول کے تابع ہے۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ ایک معاشرے کا ضمیر جس شے کو بہ نظر تحسین دیکھتا ہے اسے دوسرے معاشرے کا ضمیر بری نظر سے دیکھتا ہے۔

مثلاً بعض معاشروں کا ضمیر بوس و کنار کی اجازت دیتا ہے۔ بعض کے نزدیک یہ فعل ناپسندیدہ ہوگا۔ ہندوؤں کا ضمیر گوشت خوری کی مذمت کرتا ہے۔ مسلمانوں کا ضمیر اس کو جائز قرار دیتا ہے نہ صرف مختلف اقوام میں بلکہ ایک ہی قبیلے میں بھی اس قسم کے اختلافات نظر آتے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ضمیر آخر کیا ہے۔ کیا یہ الٰہی اوامر و نواہی کا نام ہے جنہوں نے مل کر معاشرے کو جنم دیا۔ ضمیر معاشرتی حالات کا عکس یا آئینہ ہے اس کے فیصلے اسی ماحول سے تعلق رکھتے ہیں جہاں اس کی پرورش ہوتی ہے۔

۲۔ ضمیر کو معیار اخلاق بنانے سے اخلاق انفرادی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ متعصب شخص کا ضمیر اسے اجازت دیتا ہے کہ دیگر مذاہب کے پیروکاروں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے خواہ یہ فعل معاشرے کی نظر میں برا ہی کیوں نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ضمیر

کے فیصلے اور اختیارات موضوعی ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر شخصی یا ذاتی نہیں بلکہ عمومی ہوتا ہے۔ انفرادی ضمیر تو گدھے کا ضمیر ہی ہو سکتا ہے۔ جب بٹلر یہ کہتا ہے کہ ضمیر کو استناد کے ساتھ قوت بھی حاصل ہوتی تو دنیا کا حاکم مطلق ہوتا۔ اس سے مراد عمومی ضمیر ہے۔ اس سے مراد خطاء و ثواب اور خیر و شر کی وہ قوت ہے جو تمام انسانوں میں موجود ہے۔ البتہ اس کا ظہور بعض لوگوں میں کمال کے ساتھ ہوتا ہے اور بعض میں ناقص رہ جاتا ہے۔ یہ جواب تسلی بخش نہیں ہے۔ نفسیات کا مطالعہ ہمیشہ بتاتا ہے کہ ضمیر کا تعلق فرد کی ذات سے ہے۔ کوئی شخص اس قدر عظیم نہیں کہ وہ انسانیت کا حامل ہو اور اس کے ضمیر کو عمومی کہا جا سکے۔

مگر جہاں تک وجدانیوں نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے وہ زیادہ قابل قبول ہے اعتراض میں یہ بات کہی گئی ہے کہ کوئی شخص جب ایک ایسے معاشرے میں گوشت خوری کرتا ہے جس کا ضمیر اس فعل کی مذمت کرتا ہے تو اس ایک شخص نے یہ فعل ضمیر کی روشنی میں نہیں کیا۔ اور نہ ہی معیار ضمیر ذاتی ہو گا۔ کیونکہ اس بات کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اس فعل کو تمام تر خلوص کے ساتھ پورے معاشرے کے لئے منتخب کرنا پسند کریگا۔ اگر ایسا ہے تو وہ معیار ضمیر ذاتی درجہ سے عمومی درجہ تک پہنچ جائے گا۔

۲۔ ضمیر کے حق میں یہ کہا گیا ہے کہ وجدانی اور جبلی استعداد یا طاقت ہونے کی وجہ سے اسے نتائج و اثرات پر غور کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسے نیکی اور بدی کا احساس خود ہی ہو جاتا ہے۔ لیکن عملی زندگی میں اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ کردار کے محاسبے کے وقت نتائج کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ انسان کئی چیزیں تجربے سے سیکھتا ہے۔ قانون ساز قانون بناتے ہیں۔ اگر سماج کے حق میں وہ مفید ثابت ہوں تو انہیں برقرار رکھا جاتا ہے ورنہ انھیں مسترد کر دیا جاتا ہے۔

کئی اخلاقی قوانین محض اس بناء پر اختیار کئے گئے ہیں کہ ان کا وجود فلاح و بہبود کے لئے

ضروری تھا. لہذا نتائج کو نظر انداز کرنا ٹھیک نہیں۔

۴۔ ضمیر کا کام برُے افعال پر ملامت کرنا ہے نہ کہ نیک اعمال کی ترغیب دلانا بقراط کہتا ہے کہ کسی برُے کام میں ضمیر کی اونچی آواز سنتا ہوں۔ لیکن نیکی کے موقع پر مجھے کوئی آواز سنائی نہیں دیتی. ضمیر کو اس لحاظ سے سلبی (Negative) قوت کہہ سکتے ہیں کہ یہ برُے کاموں سے روکتی ہے۔ لیکن اچھے کاموں کی ترغیب نہیں دلاتی۔

۵۔ ضمیر کے حق میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ اپنے فیصلے منوا سکتا ہے۔ اصنی کو اس قدر لعن طعن کرتا ہے کہ وہ توبہ پر مجبور ہو جاتا ہے اور جرم سے پرہیز کرتا ہے اور اگر یہ سچ ہے تو ملک میں جیل خانے کیوں ہیں. قاتلوں اور مجرموں کو سزائیں کیوں دی جاتی ہیں ۔اگر ہم ضمیر پر اس قدر یقین رکھتے ہیں تو پھر ان لوگوں کو ضمیر کی عدالت سے سزا ملنی چاہیئے۔

۶۔ ضمیر کو بعض اوقات اس قدر دبایا جاتا ہے کہ وہ بالکل ناکارہ ہو جاتا ہے اور برُے کاموں پر احتجاج نہیں کرتا. مثلاً ابتدا میں شرابیوں کو برا بھلا کہتا ہے لیکن جب اس کی عادت پڑ جائے تو ضمیر خاموشی اختیار کر لیتا ہے اور رہنمائی کے قابل نہیں رہتا

آدم سمتھ کے خیال میں ضمیر بے لوث ہے اور اس کے احکام تعصب سے خالی ہیں لیکن عملی زندگی اس کا ثبوت نہیں دیتی. ضمیر تو معاشرے کا آئینہ دار ہوتا ہے اور اس کے خیال کی غمازی کرتا ہے۔ پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے احکامات تعصبات سے خالی ہونے چاہیئں۔

ماہرین نفسیات دوسرے عواطف کی طرح ضمیر کو بھی ایک عاطفہ ہی خیال کرتے ہیں جس کا تعلق اخلاق سے ہے۔ ضمیر اخلاق کی تشکیل و تخلیق میں مدد دیتا ہے۔ اسلئے ضمیر بھی اچھا اور برُا ہو سکتا ہے. بٹلر کے نزدیک ضمیر عقلی پہلو بھی رکھتا ہے ۔اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاقی فیصلوں کے وقت تمام شخصیت کام کرتی ہے نہ کہ اس کے کسی خاص شعبہ کو ضمیر کہتے ہیں۔

پروفیسر للی (Lilly) کا کہنا ہے کہ کسی شخص کا یہ کہنا کہ چوری نہ کرے آسان ہے بنسبت یہ بتانے کہ راست باز رہنے کیلئے وہ کیا کرے۔

پروفیسر سی اے قادر مرحوم اپنی کتاب "اخلاقیات" میں لکھتے ہیں کہ یہ کہنا زیادتی ہے کہ ضمیر کے احکام ہمیشہ نفی میں ہوتے ہیں۔ ضمیر واجب اور ضروری اعمال کو کرنے کا حکم بھی دیتا ہے" اگر حکم کے زیر اثر وہ کام بھی کر لیا جائے تو اس کو مکمل کر لینے سے راحت ملتی ہے اور نفس کی رفعت و بلندی محسوس ہوتی ہے۔"

جس طرح تصویر یا مجسمہ کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانا ہو تو فن مصوری یا بت تراشی کے ماہروں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اسی طرح اعمال کی اچھائی یا برائی پر کھنے کے لئے کسی ماہر اخلاق کی ضرورت ہے۔ اگر ضمیر کا لفظ استعمال کرنا ہے تو اس سے مراد نفس انسانی کا وہ پہلو لیا جائے جو ضمیر خیر و شر اور صائب و خطا سے تعلق رکھتا ہے۔

بٹلر کے نظریہ پر اعتراضات اور بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ضمیر اخلاق کی بنیاد نہیں ضمیر کے خلاف کام کرنا نفسیاتی طور پر ممکن ہے۔

ضمیر کی دو اقسام ہیں :۔

خارجی ضمیر اور داخلی ضمیر

خارجی ضمیر کے تحت ہم جو کام کرتے ہیں اس کے عناصر معاشرتی ہیں۔

داخلی ضمیر کے تعلق ہمارے اندر کے ضمیر سے ہوتا ہے جو کوئی فیصلہ صادر کرتا ہے

کیا ضمیر کی ترتیب ممکن ہے

معاشرے میں جن اشیاء کی اجازت ہے ضمیر ان پر حکم صادر کرتا ہے اور جن کا معاشرہ انکار کرتا ہے ضمیر ان سے روکتا ہے۔ لیکن مثالی انسان وہ ہے جو ضمیر کے احکام پر فیصلے صادر کرے۔ بٹلر کے نزدیک کوئی خواہش بذاتِ خود بُری نہیں ہوتی بلکہ اس خواہش کا حد سے تجاوز کرنا برائی ہے۔ مگر ہم خواہشات کی حدود کیسے قائم کر سکتے ہیں۔ بٹلر کا ضمیر ایک زبردست قوت کا مالک ہے جو جذبہ خود پسندی اور جذبہ شفقت پر مبنی ہے اور فیصلہ صادر کرتا ہے۔ نیک فعل وہ ہے جو مثالی انسانی فطرت کے مطابق ہو اور بدی اس مثالی فطرت کے خلاف کام کرنے کا نام ہے۔

باب سوم

ڈیوڈ ہیوم ۱۷۷۶-۱۷۱۱ء

David Hume (1711—1776)

" اخلاقیات کو ایک تجرباتی علم کی حیثیت سے دیکھا جانا چاہیئے۔"

ڈیوڈ ہیوم اخلاقیات میں تشکیکی رویہ کا حامل تھا۔ اور اس کا خیال تھا کہ انسان کے اندر یہ خواہش موجود ہے کہ وہ اپنے آپ کو پہچانے۔ ہیوم ایسے مطلق اور عالمگیر قوانین کو پسند نہیں کرتا جن کا علم ہمیں وجدان یا منطقی ثبوت سے حاصل ہو۔ یعنی ہم ریاضیات کی طرز پر اخلاقیات کی تشکیل نہیں کر سکتے۔ ہیوم کا خیال تھا کہ اخلاقیات کو ایک تجربی علم کی حیثیت سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہیوم نے جو اخلاقی نظریہ پیش کیا ہے وہ اس کے علمیاتی نظریات کی ہی صدائے بازگشت ہے۔ ہیوم کی مشہور تصانیف مندرجہ ذیل ہیں :۔

تصانیف

(۱۷۷۵ء میں جب ہیوم بیمار ہوا اور اس نے موت کو اپنے قریب دیکھا تو اس نے اپنی سوانح عمری مرتب کرنا شروع کر دی اور اس میں اس نے اپنی شخصیت کا غیر جانبدارانہ تجزیہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ کتاب ہیوم کی وفات کے بعد آدم سمتھ نے ۱۷۷۷ء میں شائع کی)

1. Treatise of Human Nature

2. My Own Life.

3. Dialogues Concerning Natural Religion.

4. Suicide and the Immortality of the Soul.

5. History of England.

6. Essays:–

   (a) Essay Moral, Political and Literary.

   (b) An Enquiry Concerning Human Understanding.

   (c) An Enquiry Concerning the Principle of Morals.

(۱) ہیوم کا نظریہ اخلاق

سپائی نوزا کا نظریہ اخلاق اس کے مابعد الطبیعاتی نظام کا ایک حصہ ہے یعنی اس کی اخلاقیات میں فرق بھی ہے اور مطابقت بھی۔ اس کی اخلاقیات اس کائنات سے متعلق ہے لیکن ہیوم ایسا کوئی نظام پیش نہیں کرتا بلکہ وہ اسے ناممکن سمجھتا ہے۔ تاہم وہ علمیات کے متعلق بعض اصولوں یا آراء و تعصبات پر یقین رکھتا ہے جن کی بنا پر وہ اپنے اخلاقی نظریئے کو پیش کرتا ہے اور پھر اس کی نشوونما کرتا ہے۔

اگرچہ سپائی نوزا اور ہیوم ذہنی طور پر نقطہ نظر اور تجربات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت مختلف تھے۔ تاہم ان کے خیالات میں کافی اشتراک بھی موجود ہے۔

ہیوم اپنے فلسفے کی ابتدا اخلاقی حدود خیر (Good) اور شر (Bad) کی تعریف سے شروع کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے جذبات بلاکم و کاست ہر شخص فطری طور پر محسوس کرتا ہے۔ یہ جذبات مخصوص اشیاء پر غور و فکر سے پیدا ہوتے ہیں اور ان اشیاء کے لئے ہم پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا اظہار کرتے ہیں۔

ہیوم کے نزدیک "ل" خیر ہے (X is Good) سے مراد ہے کہ "ل" کے بارے میں غور و فکر کرنے سے تمام یا اکثر حالات میں لوگوں کی اکثریت پسندیدگی کے جذبات رکھتی ہے۔ اور اگر اس کے برعکس جذبات پیدا ہوں تو "ل" شر ہو گا (X is bad)

"X is good means we approve this action in all situations and occasions and X is bad means we disapprove this action in all situations and occasions."

(Broad, C. D., "Five Types of Ethical Theories)

ہیوم کا یہ نظریہ "Man Centered Theory" کہلاتا ہے۔

ہیوم تجربیت پسند فلسفی ہے عقلیت پسند نہیں۔ لہٰذا وہ کہتا ہے کہ زندگی میں جذبات کا غلبہ زیادہ ہوتا ہے اس لئے وہ خیر کو بھی اکثریت کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے تجربات پر منحصر سمجھتا ہے۔ ہیوم کا دور جمہوریت کا دور تھا۔ غالباً اسی وجہ سے اس نے اخلاقیات میں بھی جمہوری نقطہ نظر اختیار کیا ہے۔

اگر سپائی نوزا اور ہیوم کا موازنہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہیوم کا نظریہ بھی سپائی نوزا کی طرح نسبتی (Relational) ہے یعنی اس کا انحصار دوسری اشیاء پر ہے۔ ہیوم کے ہاں بھی خیر و شر اکثریت رائے پر مبنی ہے۔ یہاں سپائی نوزا اور ہیوم میں مطابقت نظر آتی ہے کیونکہ سپائی نوزا بھی انسانی زندگی سے بحث شروع کرتا ہے اور ہیوم بھی انسانی زندگی پر انحصار کرتا ہے۔

ہیوم کا نظریہ اخلاق (خیر و شر) نفسیاتی نوعیت کا ہے کیونکہ وہ ان حدود کی تعریف مخصوص ذہنی نفسیات کے حوالے سے کرتا ہے جبکہ سپائی نوزا ان کی تعریف عضویاتی حوالے سے کرتا ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ خیر و شر کے ساتھ ہمیشہ لذت اور غم کے جذبات وابستہ ہوتے ہیں کیونکہ جس بات کو ہم پسند کرتے ہیں اس کا ہم خوش ہو کر اظہار کرتے ہیں اور اگر ناپسند کریں تو پھر بھی اس کا اظہار کرتے ہیں۔ یہاں اس کا نظریہ سپائی نوزا سے مختلف ہے۔ سپائی نوزا کے نزدیک یہ عقلی سطح پر ممکن ہے جبکہ ہیوم اس کو عام سطح پر رکھتا ہے۔

اگرچہ ہیوم کا نظریہ نسبتی اور نفسیاتی نوعیت کا ہے۔ تاہم یہ ایک انداز سے موضوعی بھی ہے۔ یہ اس انداز میں موضوعی نہیں کہ اس سے اخلاقی معاملات میں عقلی بحث و استدلال کی

گنجائش نہیں رہتی۔ بلکہ اس لیے موضوعی ہے کہ پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے جذبات موضوعی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی چیز کے متعلق مختلف لوگوں کے رویے مختلف ہوں اور اس صورت میں ہمارے سامنے ایک وسیع تقسیم ہوگی۔

یعنی ہیوم یہ کہتا ہے کہ "ﻻ" خیر ہے کیونکہ میں اس وقت اس کے بارے میں پسندیدگی کے جذبات رکھتا ہوں۔ بلکہ "ﻻ خیر ہے" کا مطلب ہے کہ "ﻻ" کے بارے میں غور و فکر سے ہمیشہ یا اکثر اوقات لوگوں کی اکثریت اس کے لئے پسندیدگی کے جذبات رکھتی ہے یا اس کے خلاف جذبات رکھتی ہے۔ یعنی (X is bad)

اگرچہ ہیوم کا نظریہ اتنا متضاد یا بعید از کار نوعیت کا نہیں کہ اسے فوراً رد کر دیا جائے تاہم یہ عام نقطۂ نظر سے کافی مختلف بھی ہے۔ تاہم نقطۂ نظر یہ ہے کہ بعض اشیاء خیر ہیں اور بعض شر۔ خواہ ان پہ غور و فکر سے تمام یا اکثریت کے ذہن میں پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے جذبات پیدا ہوں یا نہ ہوں۔

ہیوم کا نظریہ پرانی اخلاقی روایات اور تعریفات کے خلاف ہے کیونکہ جو چیز بری ہے اس کو اگر سب پسند بھی کریں تو پھر بھی وہ بری ہے لیکن ہیوم اس کے برعکس یہ کہتا ہے کہ اگر کسی بری شے کو زیادہ لوگ پسند کرتے ہیں تو وہ خیر ہے کیونکہ اس کے نزدیک اصل مسئلہ پسند و ناپسند کا ہے۔ پسند کرنے کی وجوہات کا نہیں۔

براڈ یہ کہتا ہے کہ :۔

"This theory is besically generalization through observation and this generalization indulge through deduction."

ہیوم کے نظریہ اخلاق کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ کس قسم کی اشیاء خیر ہیں یا وہ کون سے بنیادی معاملات ہیں جن کو ہم خیر (Good) اور شر (Bad) کہتے ہیں۔

اس سوال کو اس انداز سے بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ کن کن اشیاء کے متعلق تمام لوگ یا اکثریت پسندیدگی کے جذبات محسوس کرتی ہے۔ کیا وہ کچھ مشترکہ خصوصیات کی حامل ہوتی ہیں۔

ہیوم کہتا ہے کہ ان سوالات کو اس طرح سے حل کیا جا سکتا ہے کہ ہم وسیع مشاہدہ کر کے ایک تعمیم (وہ کلیہ جو بہت سی مثالوں کی بنا پر قائم کیا جائے) وضع کریں۔ ہیوم کے مشاہدے کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ افعال و خصائص اور معیار جن کو عموماً اکثریت پسند کرتی ہے دو قسم کے ہوتے ہیں :

(۱) جو فوری طور پر خوشگوار تاثر پیدا کرتے ہیں یعنی بلاواسطہ خوشی کا باعث ہوتے ہیں۔

(۲) بعض بلواسطہ خوشی کا موجب ہوتے ہیں۔

بلاشبہ یہ اقسام متضاد نوعیت کی نہیں ہیں۔ ایک فراخدلانہ اور رحمدلانہ نوعیت کا فعل فاعل اور دوسرے لوگوں کے لئے فوری خوشی کا باعث بنتا ہے جبکہ جس کے لئے یہ کیا جاتا ہے اس کے لئے فائدہ مند اور نفع بخش ہوتا ہے۔

ہیوم اسے اس سے برعکس الفاظ میں بھی پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو شے ان دو جماعتوں میں آئے گی وہ اکثر اور تمام لوگوں میں تحسین و پسندیدگی کے جذبات پیدا کرے گی۔ اب ہیوم اپنے مشاہدے کو ایک کلیے کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ وہ تمام اشیاء جو بلاواسطہ یا بلواسطہ اکثر اوقات اکثر اشخاص میں خوشگوار اور مفید ثابت ہوتی ہیں وہ خیر ہیں۔

نظریہ اخلاق پر تنقید

براڈ کے خیال میں اس نظریہ میں دو ابہام ہیں جن کو دور کر لینا چاہیئے۔

ا۔ پہلے کا تعلق فوری طور پر خوشگوار اور مفید اشیاء میں امتیاز سے ہے۔ چاکلیٹ خوشگوار ہے کا مطلب ہے کہ چاکلیٹ چوسنے کا تجربہ خوشگوار ہے۔ لیکن ہم چاکلیٹ کو خوشی نہیں کہہ سکتے۔ جبکہ اس کو چوسنے کے تجربے کو خوشی کہہ سکتے ہیں۔ خوشی ایک ذہنی کیفیت ہے۔ لفظ خوشگوار کا استعمال

جب کسی تجربے کے لئے کیا جاتا ہے تو اس کے معنی مختلف ہوتے ہیں۔ ان معنوں سے جب اس کا اطلاق کسی شے پر کیا جاتا ہے تو پہلی صورت میں یہ ایک غیر سببی (Non-Casual) خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے جبکہ دوسری صورت میں یہ ایک سببی (Casual) خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے۔ مثلاً "سر خوشگوار ہے" کا مطلب ہے کہ اسے سننے کا تجربہ غیر سببی صورت میں خوشگوار ہے یعنی لذت یا خوشی ہوگا۔ اگرچہ ایک شے کا وقوف مختلف مختلف اشکال میں مختلف ہوتا ہے۔ لیکن خوشگوار ہونے سے مراد یہ ہونا چاہیئے کہ کسی بھی شکل میں اکثر و بیشتر لوگوں کو خوشگوار ہونے کا احساس ہو۔ چنانچہ "X خیر ہے" کو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ خوشگوار تجربہ تمام یا اکثریت کے لئے اکثر اوقات میں خوشگوار ہوگا یعنی اس شے کا وقوف خوشگوار ہوگا یا کم از کم ایک صورت میں خوشگوار ہوگا۔

براڈ اس کی وضاحت کرتے ہوئے اپنی کتاب میں لکھتا ہے:۔

Pleasure is inself pleasure in cognitive way experience is non-casually pleasant and other objects are casually pleasant.

اب ہم "X مفید ہے" (X is useful) کو لیتے ہیں۔ کوئی شے اس وقت بھی مفید ہوگی اگر وہ بذاتِ خود خوشگوار نہ بھی ہو۔ یا اس کا وقوف کسی بھی انداز میں خوشگوار نہ ہو۔ بلکہ وہ خوشگواریوں کا علتی باعث ہو، چنانچہ یہ ممکن ہے کہ ایک واقعہ بیک وقت خوشگوار بھی ہو اور مفید بھی ہو۔ لیکن بعض اشیاء ایسی ہوتی ہیں جو مفید تو ہوتی ہیں مگر کسی قسم کا پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا جذبہ نہیں رکھتیں۔ ہمارے وہ تمام افعال یا اعمال جو اچھے نتائج پیدا کرنے کا باعث ثابت ہوں ان کو ہم مفید اس انداز میں کہتے ہیں۔ مثلاً آپ کسی ادارے کی مدد کرتے ہیں یا آپ امتحان کے لئے محنت کرتے ہیں اور جب اس کا اچھا نتیجہ ملتا ہے تو یہ مفید ہے یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خوشی کا سببی ذریعہ ہے۔

دوسرا ابہام جس کی براڈ نے نشاندہی کی ہے وہ یہ ہے کہ ہیوم نے خوشگوار اشیاء کی تعریف میں علم اور اعتقاد یعنی Fact or Belief کو خلط ملط کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وہ تمام

اشیاء جو بلاواسطہ یا بالواسطہ طور پر اپنے متعلقہ افراد یا اکثریت کے لئے خوشگوار یا مفید ثابت ہوتی ہیں وہ خیر ہیں۔ درج بالا تعریف کی رو سے خیر اشیاء میں مخصوص صفات حقیقتاً موجود ہوتی ہیں۔ اگر ہمیں دو اشیاء میں سے ایک ہی کا انتخاب کرنا ہے تو جس چیز کو ہم خیر قرار دیتے ہیں ہمیں صرف یہ یقین ہوتا ہے کہ وہ مخصوص صفات کی حامل ہے یعنی خوشگوار اور مفید ہے کیونکہ یہ حالات پر منحصر ہے کہ کوئی چیز خوشگوار اور مفید رہے یا نہ رہے۔

لذتیت (Hedonism)

ہیوم لذتیت کا حامی ہے۔ ہیوم کہتا ہے کہ اگر کوئی چیز خیر ہے تو وہ لذت بخش ہے یعنی خوشگوار ہوگی اور اگر خوشگوار ہوگی تو خیر ہوگی۔ یعنی خیر اور خوشگوار کے درمیان کلی (Universal) اور باہمی (Reciprocal) تعلق پایا جاتا ہے۔

ہیوم غیر معمولی قسم کا لذتیت پسند ہے۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کا نظریہ کیا ہے۔ کیونکہ لذتیت کے متعلق تین نظریات ہیں اور ہیوم کا نظریہ ان تینوں نظریات سے بہت کم ملتا ہے۔

(۱) تحلیلی لذتیت (Analytical Hedonism)

خیر کے معنی کیا ہیں کہ اشیاء بلاواسطہ یا بالواسطہ خوشگوار ہیں۔

(۲) قبل تجربی ترکیبی لذتیت (Apriori Synthetic Hedonism)

اس کا دعویٰ ہے کہ خیر اور خوشی میں لازمی اور دائمی تعلق پایا جاتا ہے۔ لیکن ہیوم یہ تسلیم نہیں کرتا۔ یہ سجوک کا نظریہ ہے کہ جس طرح مثلث اور تین اضلاع میں لازمی اور ابدی تعلق ہے ویسا ہی تعلق خیر اور خوشی کے درمیان پایا جاتا ہے۔

(۳) بعد تجربی ترکیبی لذتیت (Empirical Synthetic Hedonism)

اس میں کسی بھی قسم کا منطقی لزوم نہیں پایا جاتا اور ہیوم اسی قسم کا لذتیت پسند ہے۔ ہیوم کے نزدیک خیر اور خوشی میں مشروط تعلق پایا جاتا ہے۔ شواہد، مشاہدے اور تجربے سے حاصل ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہیوم تجربی لذتیت کا حامی ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ یہ منطقی طور پر ممکن ہے کہ تمام یا اکثر اشخاص کے مزاج اس طرح تبدیل ہو جائیں کہ وہ بلاواسطہ اور بالواسطہ تکلیف دہ اشیاء کو پسند کرنے لگیں۔ چنانچہ اس صورت میں ہیوم کے خیال میں شر اشیاء خیر ہو جائیں گی یا اگر تمام یا اکثر انسانوں کی لذت اور درد کی حس ختم ہو جائے تو خیر و شر کا سلسلہ ہی ختم ہو جائے گا۔

ہیوم کے نزدیک یہ ایک تجربی اور مشاہداتی حقیقت ہے کہ انسان فطری طور پر لذت بخش اشیاء کو پسند اور تکلیف دہ اشیاء کو ناپسند کرتا ہے۔ براڈ کے خیال میں ہیوم اس فطری رجحان کو جذبہ انسانیت کے ضمن میں بیان کرتا ہے اور براڈ کا کہنا یہ ہے کہ ہمیں ان جذبات کو انسانی نفسیات کے حوالے سے بیان کرنا چاہیئے۔

جذبہ انسانیت

جب یہ ایک خاص سمت اختیار کرتے ہیں تو ان کو جاننے کے لئے ہیوم ایک اور جذبہ متعارف کراتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان فطری طور پر اس طرح ساخت ہوئے ہیں کہ ہر شخص جب دوسرے افراد کی خوشی کے بارے میں غور و فکر کرتا ہے تو خوشی محسوس کرتا ہے اور جب کسی دوسرے کی تکلیف اور ناخوشی کے بارے میں سوچتا ہے تو تکلیف محسوس کرتا ہے۔ اس لئے وہ اس کو جذبہ انسانیت کا نام دیتا ہے جس کا جھکاؤ فطری اور نفسیاتی طور پر انسانیت کی طرف ہے اور پسند و ناپسند کے جذبات کے ساتھ انانیت کے جذبات بھی وابستہ ہوتے ہیں۔ ہیوم ان جذبات

کے ساتھ جذبہ ہمدردی اور جذبہ انسانیت کو بھی شامل کرتا ہے ان کو وہ بنیادی جذبات کہتا ہے یہ جذبہ دل سے اٹھتا ہے۔ اس نظریہ میں چار نقاط قابلِ غور ہیں۔

۱۔ یہ تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور سب کے لئے یکساں ہے جیسے جنس، جبلت کا احساس بھوک کا احساس، انسانیت کا خیال۔

۲۔ یہ کسی دوسرے انسان کو خوشی یا غم کی حالت میں محسوس کرنے یا ان کے متعلق سوچنے سے بیدار ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ جذبہ خود پسندی اور جذبہ حب الوطنی سے مختلف ہے۔ کیونکہ یہ جذبات محض مخصوص فرد یا مخصوص گروہ سے متعلق ہوتے ہیں جبکہ جذبہ انسانیت کسی بھی فرد سے متعلق ہو سکتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم تمام لوگوں کے لئے ایک جیسے ہی جذبات رکھیں اور اس میں گروہ بندی نہ ہو۔ مثلاً اگر کسی دوسرے فرد، کسی غیر ملکی یا غیر تہذیب و تمدن کے لوگوں کو تکلیف میں دیکھیں تو اس صورت حال میں بھی ہمارے جذبات وہی ہونے چاہئیں جو کہ اپنے کسی خاص شخص کے لئے ہوں۔ یعنی صورت حال کسی خاص خطے یا ملک تک محدود نہیں ہونے چاہیئے۔

۳۔ انسانوں میں بیدار ہونے والے پسند و ناپسند کے جذبات کا رخ جذبہ انسانیت متعین کرتا ہے۔ چنانچہ جو اشیاء انسانوں کی اکثریت کے لئے خوشگوار ہوتی ہیں ان میں موجود خصوصیات کو جذبہ انسانیت کی بناء پر انسانوں کی اکثریت پسند کرنے لگتی ہے اور اس سے برعکس خصوصیات کی حامل اشیاء کو اکثریت ناپسند کرنے لگتی ہے۔

۴۔ جذبہ پسندیدگی بذاتِ خود خوشگوار ہوتا ہے۔ اور جذبہ ناپسندیدگی بذاتِ خود ناخوشگوار ہوتا ہے۔ لہٰذا ہیوم یہ تسلیم کرتا ہے :۔

۱۔ کہ جذبہ انسانیت اکثر دب جاتا ہے اور مغلوب ہو جاتا ہے مخصوص حالات میں مثلاً حسد کی بناء پر، جنگ کے موقع پر۔

۲۔ ہیوم یہ بھی جانتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ آپ جذبہ انسانیت محسوس کریں۔ لیکن وہ آپ کو

عمل پیرا کیا جا سکے۔

۳۔ مختصر یہ کہ ہیوم کہتا ہے کہ ان مخصوص اسباب کی عدم موجودگی میں جو متصادم جذبات کو بیدار کرتے ہیں، تقریباً تمام انسان دوسرے کسی بھی انسان یا انسانوں کو خوش دیکھ کر خوشی محسوس کرتے ہیں اور یہ صحیح بات ہے۔

یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ انسانوں میں جذبہ انسانیت موجود ہوتا ہے۔ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جذبہ پسند و ناپسند جو رخ اختیار کرتے ہیں کیا یہ ان کی تشریح کرتا ہے؟

پروفیسر براڈ اس سلسلے میں کہتا ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ ایسا ممکن ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہمارے پاس دو متبادل جذبات ہیں۔

۱۔ جذبہ اخلاق اور جذبہ انسانیت دونوں ایک ہیں۔ اس صورت میں یہ تشریح محض لفظی ہو گی کیونکہ یہی جذبہ اخلاق کہلاتا ہے۔ جب پسند اور ناپسند میں اپنا اظہار کرتا ہے اور یہ جذبہ یعنی جذبۂ انسانیت انسان میں اپنے اظہار کی جو صورت اختیار کرتا ہے اس لحاظ سے یہ جذبہ انسانیت کہلاتا ہے۔ لیکن یہ قابل فہم بات نہیں کیونکہ جو اخلاقیات کو پسند کرتا ہے وہ ترکیبی لذتیت کے مترادف نہیں۔ اس طرح جو اخلاقیات کو ناپسند کرتے ہیں وہ ترکیبی درد کے مترادف نہیں۔ یہ مختلف جذبات ہیں۔

اگر ہم مختلف حدود کے جوڑوں میں سے صرف مثبت حدود تک اپنی توجہ محدود رکھیں تو ہمارے پاس تین واضح عوامل آتے ہیں:۔

(A) اخلاقی پسندیدگی۔

(B) ہمدردانہ خوشی۔

(C) ایسی شے جس کے متعلق ہمارا اعتقاد ہوتا ہے کہ وہ خوشگوار یا مفید ہو گی۔

یہاں جس امر کی وضاحت مقصود ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اخلاقی پسندیدگی اور ایسی چیز جس کے متعلق ہمارا اعتقاد ہو کہ وہ خوشگوار اور مقصود ہے اس کی وضاحت مطلوب ہے۔

اب وہ نکتہ جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ اس کی وضاحت کرتا ہے وہ یہ ہے کہ ہمدردانہ خوشی بھی موجود ہے۔ اور اس کی سمت بھی تیسرے نکتے کی طرف ہے۔ سب سے پہلے وہ نفسیاتی انداز کو بیان کرتا ہے کہ ہم سب پہلے اپنے بارے میں سوچتے ہیں اور دوسروں کو نظرانداز نہیں کرتے۔ بلکہ ان کے لئے جو مفید ہے اس کو پسند کرتے ہیں اور ان میں ثانوی نوعیت کے درجات تو ہیوم بیان نہیں کرتا۔ اس کے نظریئے کا انحصار پسند وناپسند پر ہے اور یہ نظریہ موضوعی ہے۔ اس کے ہاں ہمیں لذتیت پسندی کے ساتھ افادیت پسندی کا انداز بھی نظر آتا ہے۔ ہیوم خالصتاً انانیت پسند فلسفی نہیں ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ہم میں جو جذبہ انسانیت موجود ہے پسند وناپسند کا جذبہ اسی سے متاثر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر براڈ یہ کہتا ہے کہ یہاں میں سوچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ہیوم کے نظریئے میں خودغرضانہ نفسیاتی لذتیت کے نشانات ملتے ہیں۔ چنانچہ ہیوم کو تین محاذوں پر اپنے نظریئے کا دفاع کرنا پڑے گا۔

ا۔ کونسی اشیاء ہمیشہ مفید اور خوشگوار ہوتی ہیں۔ ہیوم کا نظریہ یہی ہے کہ ہم مفید اور خوشگوار اشیاء کو پسند کرتے ہیں۔ ہیوم کو اپنے اس نظریئے کا دفاع کرنا پڑے گا۔ ان لوگوں کے خلاف جو اس کی نظر میں عام طور پر پسندیدہ اور جن کے متعلق یہ سمجھا جائے کہ وہ براہ راست یا بالواسطہ لذت پیدا کریں گے اور اس کے اتحاد کو چیلنج کریں گے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہمیں اس پسند وناپسند کے نظریئے میں کوئی قانونی انصاف کی صورت نظر نہیں آتی کیونکہ یہاں پر ہمیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان کے درمیان کیا معاملہ ہے۔

۲۔ ان اناپرستوں کے خلاف مثلاً ہابس، سپائی نوزا کے خلاف جو کہ ہیوم کے نظریہ جذبات پر اعتراض کرتے ہیں۔ ہیوم کے نزدیک انسانوں میں جذبہ انسانیت اہمیّت کا حامل ہے اور وہ اس پر اعتراض کریں گے اور یہ دعویٰ کریں گے کہ وہ اس جذبے کے بغیر محض انانیت یعنی خودغرضانہ بنیادوں پر ہی تمام حقائق کی تشریح کر سکتے ہیں۔ ان فلسفیوں کے نزدیک ہر کام میں حبِ نفس (Self Love) کا جذبہ کارفرما ہوتا ہے جبکہ ہیوم جذبہ ہمدردی

کو اہمیت دیتا ہے۔ مثلاً اگر ایک مجرم آپ کا عزیز دوست ہو اور اس وجہ سے اسے سزا نہ ملے تو معاشرے کی اصلاح نہیں ہوتی۔

۲۔ عقلیت پسندوں کے خلاف جو اس کے اخلاقی صفات کے تجزیہ کو یکسر مسترد کردیں گے اور اس نظریہ کا بھی رد کہ کس قسم کی اشیا خیر ہیں کو، کہ مشاہدہ کا تجزیاتی کلیہ سے تعین کر سکے تیمد

نظریہ عدل (Theory of Justice)

عدل کیا ہے۔ جب سے معاشرتی اداروں کا قیام عمل میں آیا ہے یہ سوال اس وقت سے لے کر آج تک وجہ نزاع بنا ہوا ہے۔ افلاطون اور ہٹلر نے تو ثبات نظام میں عدل پایا۔ کسی نے حق بحقدار کہا۔ کسی نے مساوات کا نعرہ بلند کیا۔ بینتھم نے اپنے اصول تقسیم میں مساوات ہی کو عدل کا نام دیا وہ کہتا ہے کہ ہر فرد کو فرد واحد ہی سمجھنا چاہیئے اور کسی کو دوسرے پر فوقیت نہیں دینی چاہیئے۔ راشڈل کہتا ہے کہ عدل میں برابری اور حق دار کے اصولوں سے کہیں بڑھ کر تدبر کا اصول ہے وہ ضروریات اور قابلیتوں کے لحاظ سے انسانوں کے فرق کو پیش نظر رکھنے کا قائل ہے۔ ہیوم کا نظریہ عدل ان سب سے مختلف ہے۔ اس کے نظام کی تمام تر بنیاد اس کے نظریہ عدل پر قائم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عدل سے لازمی طور پر یا تو افادیت حاصل ہوتی ہے۔ یا دونوں ہی کا حصول ہوتا ہے۔ ہیوم کہتا ہے کہ عام طور پر خیر سمجھی جانے والی اور ان اشیاء کے درمیان جن کے متعلق یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ وہ بلواسطہ یا بلاواسطہ طور پر خوشگوار ہوتی ہیں۔ ان کے اتحاد پر زیادہ قابل فہم اعتراض قانونی انصاف کے متعلق ہو سکتا ہے۔ کیا قانونی عدل کے ساتھ مسرت وابستہ ہے۔ بعض اوقات تو عدل بہت ہی ناخوشگوار قسم کا ہوتا ہے اور منصف بھی اس۔۱؎ کو محسوس کرتا ہے لیکن اس کے باوجود ہیوم کہتا ہے کہ ہمیں ان امور کو قابل تحسین گردانا چاہیئے۔ جو قانون کے مطابق ہوں اور جو قانون کے خلاف ہوں انہیں قابل ملامت سمجھنا چاہیئے۔ یہاں ایک الجھن پیدا ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ تحسین و ملامت کے جذبات کو قانون کا پابند کیسے

کیا جائے۔

ہیوم اس ضمن میں جو عمومی حل پیش کرتا ہے۔ وہ کچھ یوں ہے کہ اگر ہم اپنی توجہ کسی مخصوص فعل اور اس کے فوری نتائج پر ہی مرکوز نہ رکھیں جو باعث الم ہو تو ہمیں اس فعل کو قابل ملامت سمجھنا چاہیئے۔ لیکن حیوان عاقل ہوتے ہوئے ہم اپنے آپ کو فوری نتائج تک محدود نہیں رکھ سکتے۔ ہم لا محالہ ان کے دور رس نتائج کے متعلق بھی غور کریں گے اور جہاں تک قانونی انصاف کا تعلق ہے اگر کسی معاشرہ، مملکت، مبادلہ، وراثت کے متعلق بحیثیت مجموعی مسلمہ اور پوری قوت سے نافذ کردہ قوانین کا ایک مجموعہ موجود ہو تو اس سے انسانوں کی خوشی میں بے انتہا اضافہ ہوتا ہے۔ لیکن قانون کی افادیت اس بات پر منحصر ہے کہ اس میں انتشار نہ ہو۔

ہیوم قانونی انصاف کے معاملہ کو خالصتاً افادی نقطۂ نظر سے پسند کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بعض صورتوں میں ایسا ممکن ہے کہ یہ اصول غیر ضروری ہو جاتا ہو۔ ہیوم غیر معمولی حالات کو تسلیم کرنے کے باوجود کہتا ہے کہ قانون کی تمام تر افادیت اس بات پر مبنی ہے کہ وہ یکساں اور غیر متلون ہوں۔ اگر آپ غیر معمولی حالات کا سہارا لے کر استثنیات (Exceptions) کرتے چلے جائیں تو ان قوانین کی افادیت بہت جلد مفقود ہو جائے گی۔ جائیداد سے متعلق مطلق العنان اور جبری قوانین کی افادیت بہت جلد مفقود ہو جائے گی۔ ان قوانین کو جب تک عمومی طور پر تسلیم کیا جاتا رہے اور ان کا سختی سے نفاذ ہو تو قانون کی عدم موجودگی یا ایسے قوانین جو اعتباری نوعیت کے نہ ہوں کی نسبت زیادہ مسرت کی یقین دہانی کراتے ہیں۔

ہیوم استثنیات کا قائل ہونے کے باوجود انہیں قابلِ اعتبار نہیں سمجھتا۔ کانٹ نے بھی تمام تر برائیوں کی جڑیں استثنیات میں دیکھیں۔ لیکن اس سب کے باوجود ان کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ہیوم پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ کسی قانون کی افادیت صرف اس بات پر مبنی ہے کہ اس سے مجموعی طور پر انسانی مسرت میں اضافہ ہوتا ہے اور جہاں یہ نہ ہو

دہاں قوانین میں ترمیم یا تبدیلی لازمی آتی ہے۔ قانون انسان نے اپنے مفاد کی خاطر بنایا ہے نہ کہ انسان کو قانون کی خاطر پیدا کیا گیا ہے۔ روزمرہ زندگی میں بھی ہمیں اس قسم کی مثالیں ملتی ہیں کہ اسمبلیاں قانون پاس کرتی ہیں۔ اگر وہ عوام کے لئے قابلِ قبول نہ ہوں تو ان میں اکثریت کے حسب منشار تبدیلی کی جاتی ہے۔

ہیوم اپنے افادی قانون عدل کے نظریئے کو مندرجہ ذیل تاملات کے ذریعے سے تقویت پہنچاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان حالات کی نشاندہی کرنا جن میں قانون جائیداد بیکار ہو چکا ہے۔ بڑا آسان ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسے انتہائی قسم کے حالات تصور کئے جا سکتے ہیں۔ جہاں کجالی قانون کے تمام تر فرائض ختم ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ قانون کی افادیت ہی نہیں رہتی۔

۱۔ جہاں ہر کس و ناکس کو اشیاء کی ایک غیر محدود مقدار حاصل ہو جس کا جہاں سے جب اور جتنی مقدار میں جی چاہے وہ مطلوبہ شے حاصل کر سکے۔ جس طرح ہوا کثیر مقدار میں موجود ہے۔ اس لئے اس کو سمیٹنے کا کسی کو لالچ نہیں ہوتا۔ اور اگر دیگر اشیاء بھی ہوا کی طرح فراواں ہوں تو قانون کی افادیت باقی نہ رہنے سے قانون تقسیم ختم ہو کر رہ جاتا ہے۔ یا پھر جہاں ایثار کا جذبہ بڑا وسیع اور شدید قسم کا ہو وہاں بھی قانون کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

۲۔ جہاں اشیاء کی نہایت قلت ہو اور اگر ان اشیاء کو مساوی تقسیم کر دیا جائے تو اس تقسیم سے کسی کو بھی فائدہ نہ پہنچے گا۔ مثال کے طور پر ایک جہاز ڈوبنے لگا تو اس کا عملہ کسی نہ کسی طرح بچ بچا کر کسی ساحل کی طرف نکل گیا۔ وہاں کھانے کے لئے صرف ایک بسکٹ تھا۔ بس بسکٹ کی تقسیم ایک بے کار عمل ہو گی۔

۳۔ جہاں افراتفری کا عالم ہو اور یہ پتہ ہو کہ یہاں لوگ قانون شکنی کے مرتکب ہوں گے اور انہیں قانون شکنی سے روکنے والا کوئی نہیں ہو گا۔ یا وہ احکام کے مطلق پرواہ نہیں کریں گے مثلاً جب کوئی فوج افراتفری کے عالم میں پسپائی اختیار کرتی ہے۔

ہیوم کہتا کہ روزمرہ زندگی ان تین انتہائی مواقع سے بالکل مختلف ہے۔ ایثار کی رسد بڑی محدود ہے اور صرف اسی صورت میں تمام افراد کے لئے کافی ہو سکتی ہے جبکہ تقسیم کا عمل ٹھیک طرح سے انجام دیا جائے اور انسان نہ تو سراپا ایثار و قربانی ہے۔ اور نہ ہی خود غرض ہے۔ ان شرائط و حالات کے تحت جائیداد سے متعلق مروجہ قوانین کا نفاذ انتہائی سودمند اور افادیت کا حامل ہے۔ ان قوانین کی خلاف ورزی عموماً دوہرے نقصان کا موجب بنتی ہے۔

(۱) عمومی نقصان

اگر قانونی انصاف قائم نہ کیا جائے تو عوام کا قانون پر اعتماد مجروح ہو جاتا ہے بلکہ قانون سازی کی افادیت اس بات پر منحصر ہے کہ لوگوں کو اس پر اعتماد ہو۔

(۲) ذاتی نقصان

اس لحاظ سے کہ یہ کسی خاص شخص کو اپنی قانونی ملکیت کے جائز حق سے محروم کرتا ہے۔ ہیوم کہتا ہے کہ اس جبلت کے وجود سے انتہائی مختلف النوع قوانین ملکیت، وراثت اور مبادلہ کی موجودگی کی بنا پر انکار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان تمام حقائق کی کوئی واحد جبلت واضح نہیں کی جا سکتی جبکہ اصول افادیت اس تمام تنوع سمیت جو ملکیت و وراثت وغیرہ کے اصول میں پایا جاتا ہے۔ مختلف اوقات اور مقامات پر پایا جاتا ہے۔ یعنی مشترک دکھائی دیتا ہے

ایک طرف مختلف مقامات اور اوقات میں بسنے والے افراد مختلف صورت حال میں ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو قوانین ایک سوسائٹی میں مفید ہو سکتے ہیں دوسری سوسائٹی میں نقصان دہ بھی ہو سکتے ہیں۔ دوسری طرف انسان کی بنیادی ضروریات ہمیشہ ایک جیسی رہتی ہیں کیونکہ ان کی بنیاد جبلت پر ہوتی ہے۔

ہیوم کہتا ہے کہ اس پر ایک اور اعتراض بھی کیا جا سکتا ہے کہ یہ کہا جاتا ہے کہ انسانوں

میں حصول دولت کی جبلت ہوتی ہے جو کہ جائیداد سے متعلق قوانین کے پس پردہ کارفرما ہے۔ ہیوم کہتا ہے کہ یہ سراسر فضول ہے۔ ہمارے اندر ایسی کوئی جبلت نہیں۔ ہر معاشرے میں وراثت اور تقسیم جائیداد کے قوانین مختلف ہیں۔ اور ہر معاشرے نے اپنے مفاد کی خاطر علیحدہ علیحدہ قوانین بنا رکھے ہیں۔ مختلف ممالک اور معاشروں کے قوانین کو محض ایک جبلت وضع نہیں کر سکتی۔ لہذا صرف اصول افادیت ہی ان کی تہہ میں کارفرما ہے۔

لیکن یہاں براڈ اس سے اختلاف کرتا ہے۔ براڈ کا خیال ہے کہ تقسیم دولت کے قوانین میں دراصل حصول دولت کی جبلت ہی کارفرما ہے۔ اگرچہ براڈ کے نزدیک بھی یہ وجہ کافی نہیں۔ براڈ کہتا ہے کہ شادی کے ادارے اور رسوم مختلف ممالک اور معاشروں میں مختلف ہیں تو کیا اس سے یہ مفہوم اخذ کیا جائے کہ اس کا تعلق کسی واحد جبلت سے نہیں۔ اس کا جواب نفی میں ملتا ہے ہیوم کہتا ہے کہ انصاف پسندی روایتی نہیں۔ اگر اس کا مفہوم یہ لیا جائے کہ انسانوں نے جب معاشرتی زندگی اختیار کی تو انہوں نے انصاف پسندی کا معاہدہ کیا کیونکہ انصاف کا اہم پہلو ہی یہی ہے کہ معاہدوں کی پابندی کی جائے۔ چنانچہ درج بالا تعریف مۃدر ہو جائے گی۔ اسے ہم صرف اس لحاظ سے روایتی کہہ سکتے ہیں کہ ملکیت، وراثت اور مبادلہ کے اصولوں سے کسی جبلت کو منسوب کرنے کی ضرورت نہیں اور اسے ہم اصول افادیت کے حوالے سے بیان کر سکتے ہیں۔

ہیوم نے کہا تھا کہ عدل دانا آدمی کی نیکی ہے اور ایسا شخص دوسروں کے لئے ایثار و قربانی کا مظاہرہ کرتا ہے۔ عدل میں معاشرے کے لئے افادیت ہے۔ اگر یہ افادی ہو تو پھر اس کا کوئی جواز باقی نہیں رہتا۔ فہم عامہ کے نظریے کے مطابق افادیت عدل کا توصیفی وصف تو نہیں ہے۔ البتہ یہ اس کی ذہنی خصوصیت ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس ہیوم کہتا ہے کہ افادیت ہی عدل کی توصیفی خصوصیت ہے۔

ہیوم کہتا ہے کہ عدل ان معنی میں فطری نیکی ہے کہ عقل کے متعلق ہمارا جذبۂ تحسین ایک ہی ہستی ہونے کے ناطے ابدی اور ضروری ردعمل ہے جو کہ افعال کے دوررس نتائج کو سمجھنے کے لئے کافی تھی۔ اور انسانی مسرت کو تسلیم کرنے کی ہر دو صفات سے متصف ہے۔ عقلیت اور خیر اندیشی ان معنوں میں

انسان کی فطرت کے جزو ہیں کہ وہ اس فطری وجبلی مسافت کا ایک حصہ ہیں۔

اعتراضات

ہیوم کا نظریہ انصاف سپائی نوزا کے نظریئے سے گہری مماثلت رکھتا ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ یہ خاصتاً انائی (Egoistic) نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہ یہ زیادہ بہتر طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہیوم کا نظریہ کافی اور مکمل ہے۔ براڈ کے خیال میں یہ ناکافی اور نامکمل ہے کیونکہ یہ عدل کے ایک چھوٹے سے حصے یعنی قانونی عدل پر ہی نافذ ہوتا ہے۔ اس سے مراد قانون ملکیت وغیرہ ہیں۔ یہ محض کسی سوسائٹی میں موجود قوانین کے نفاذ کے لئے جذبہ پسندیدگی کی توجیہہ تو کرتا ہے لیکن سارا معاملہ یہی تو نہیں ہے۔ ہم بعض اوقات یہ کہتے ہیں کہ قوانین کا یہ مجموعہ ہی غیر منصفانہ ہے یا یہ کہ قوانین کا ایک مجموعہ دوسرے سے زیادہ منصفانہ ہے۔

اب یہ سوال کہ کیا قوانین کا ایک مجموعہ دوسرے مجموعے سے زیادہ منصفانہ ہے اس سوال سے بالکل مختلف ہے کہ کیا پہلا مجموعہ قوانین انسانوں کے لئے زیادہ سے زیادہ خوشی کا باعث بھی بنتا ہے بہ نسبت دوسرے مجموعے کے؟

یہ تصور کرنا عین ممکن دکھائی دیتا ہے کہ قوانین تقسیم ملکیت کا ایک حصہ یا مجموعہ دوسرے حصے سے بہت ہی کم منصفانہ ہونے کے باوجود پیداوار میں اس قدر اضافے کا باعث بن سکتا ہے کہ انسانی خوشیوں میں دوسرے مجموعہ قوانین سے کہیں زیادہ اضافہ کر سکتا ہو۔ لیکن اس صورت میں لوگ ایک مجموعہ قوانین کو دوسرے سے تبدیل کرتے وقت ہچکچاہٹ محسوس کریں گے۔ کیونکہ ہم انصاف اور انسانی خوشیاں دونوں کو پسند کرتے ہیں اور جب ان دونوں میں خلیج پیدا ہوتی ہے تو ہمارے جذبات ملے جلے ہوتے ہیں۔

براڈ کے نزدیک درج بالا صورت حال ہیوم کے اس نظریئے کو رد کرکے جب عدل کی

افادیت ختم ہو جاتی ہے۔ ہمارا جذبہ پسندیدگی بھی غائب ہو جاتا ہے، چیلنج کر سکتا ہے۔

یہاں ضمنی طور پر ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر افادیت اور مسرت میں ٹکراؤ پیدا ہو تو پھر ہمارا ردعمل کیا ہوگا؟ پروفیسر براڈ کہتا ہے کہ جہاں کہیں عدل کی افادیت ختم ہو وہاں اس کے ساتھ وابستہ ہمارا جذبہ تحسین بھی ختم ہو کر رہ جاتا ہے۔ افادیت اور وقتی مسرت کے ٹکراؤ میں تو بہرحال افادیت کو ہی ترجیح حاصل رہے گی لیکن اگر افادیت کا ٹکراؤ عدل کے ساتھ ہو۔ تو پھر براڈ کے خیال میں ہمارے احساسات ملے جلے ہوتے ہیں کیونکہ ہم بیک وقت دونوں کو پسند کرتے ہیں لیکن ایسے حالات و واقعات بھی پیدا ہو سکتے ہیں جن میں ایثار اور عدل انسانی مسرت کو اتنا زیادہ بڑھا دیتا ہے۔ یا الم انسان کو اتنا غمگین کر دیتا ہے کہ مجموعی طور پر ہمارا ردعمل اس ضمن میں تحسینی ہو جاتا ہے۔ براڈ کے خیال میں اگر کوئی ایسا واقعہ پیش آجائے جہاں عدل کی قربانی سے انسانی خوشی میں انتہائی اضافہ ہو یا انسانی تکالیف انتہائی طور پر کم ہو سکتی ہیں تو غالب امکان ہے کہ ہم اسے پسند کریں گے۔

لیکن ایسی صورت حال میں جہاں عدل کی افادیت اور عدم افادیت دونوں ہی ختم ہو جائیں مثلاً تباہ شدہ جہاز کے مسافروں کے پاس ایک ہی بسکٹ ہو تو ہم وحشیوں کی طرح لڑنے اور چھیننے کی بجائے اس کی منصفانہ تقسیم کو پسند کریں گے۔ اور اس بات کو بھی کہ اگر ہمیں بھوک سے مرنا بھی پڑا تو سب کے ساتھ عزت، وقار اور نظم و ضبط کے ساتھ مریں گے۔

براڈ اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہیوم کے کئی قسم کے قوانین اور ان کے سخت نفاذ کی انتہائی افادیت کے نظریئے سے مجھے کوئی اختلاف نہیں بلکہ میں دلی طور پر اس سے متفق ہوں۔ ہیوم کا یہ نظریہ خود مجموعہ قوانین کے مفید ہونے کی طرف اشارہ نہیں کرتا اور نہ ہی ان جذبات ناپسندیدگی کو جو ہمیں ان قوانین کی خلاف ورزی کے تجربہ یا تصور سے محسوس ہوتے ہیں۔ جہاں تک ان قوانین ملکیت، وراثت اور مبادلہ وغیرہ کا تعلق ہے یہ

بات ناقابل یقین دکھائی دیتی ہے کہ زمانہ قدیم کے لوگوں نے انہیں محض کسی طبقہ یا سوسائٹی کے تنہا اور مجرد خوشی کے خیالات کی بنا پر قائم کیا ہو۔

جہاں تک ہماری موجودہ پابندی قانون کا تعلق ہے ان معاملات میں جہاں ہمیں کوئی فائدہ پہنچتا ہو، یا ہم کسی سزا سے بچ سکتے ہیں تو اس سلسلے میں یوں محسوس ہوتا ہے کہ افادیت کا سوال ذہن میں نہیں آتا بلکہ ہم یہ انصاف کے اس احساس کے تحت کرتے ہیں۔ جیسے ہیوم نے بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے۔ کیا یہ جائز ہو گا کہ ہم قانون کی پابندی کریں۔ اس صورت میں کہ وہ ہمیں اس صورت حال میں فائدہ دے۔ اور قانون کی خلاف ورزی کریں اگر وہ ہمارے لئے نقصان دہ ہو۔

اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہیوم کے نظریہ عدل میں بہت سے تصورات درست اور مناسب ہیں۔ اور بہت سے تصورات نامناسب ہیں۔ اگر چہ یہ کافی اہمیت کے حامل اور حقیقت سے قریب تر ہیں لیکن پھر بھی یہ ناکافی ہیں اور سقم سے پاک نہیں۔ بالخصوص ہیوم اس سوال کا جواب دینے میں ناکام رہا ہے کہ جس کے متعلق غور و فکر ہو رہا ہے۔ اس کے متعلق ہمارا جذبہ تحسین و ملامت کا تعین کرنے والے عوامل مفروضہ فردی مسرت یا عدم مسرت، افادیت یا غیر افادیت کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتے ہیں نہ صرف مسرت کی مجموعی تقسیم بلکہ اس تقسیم کے طریقے بھی ہمارے جذبہ تحسین و ملامت کو ابھارتے ہیں۔ اگر چہ موخر الذکر کا اول الذکر پہ گہرا اثر ہوتا ہے لیکن یہ ہی وہ واحد یا بڑا سبب نہیں ہے۔ جو ہم میں اخلاقی جذبے کو ابھارتا ہے۔

انانیت پسندوں کے خلاف ہیوم کے دلائل

اگر چہ نفسیاتی انانیت (Psychological Egoism) کا استرداد بٹلر نے بہت اچھی طرح کیا ہے اور ہیوم اس میں مزید کوئی اضافہ نہیں کر سکا۔ تاہم ہیوم کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے :

یہ یقینی امر ہے کہ ہم ایسے افعال اور جذبات کو بھی پسند اور ناپسند کرتے ہیں جن کے متعلق

ہمیں علم ہوتا ہے کہ وہ ہماری خوشیوں کو کسی بھی طور پر متاثر نہیں کر سکتے۔ مثلاً ماضی بعید میں بھی تاریخی شخصیت کے افعال یا ناول اور ڈراموں کے پراسرار کرداروں کے افعال۔ اسی طرح ہم اپنے دشمن کی خوبیوں کو بھی تحسین کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ ان کی یہی خوبیاں انہیں ہمارے لئے زیادہ خطرناک بنا دیں گی اب اس کی دو وجوہات ہو سکتی ہیں۔

(ا) یا تو یہ کہ ہم براہ راست مخصوص صفات اور افعال کو پسند کرتے ہیں خواہ وہ کسی میں بھی موجود ہوں۔

(ب) یا ہم انہیں انانیت کی عمومی خوشیوں کے حوالے سے اس یقین کے ساتھ قبول کرتے ہیں کہ اس قسم کی صفات اور افعال براہ راست یا بالواسطہ ان خوشیوں کو پیدا کرنے کی کوشش کریں گے۔ خواہ یہ ہماری خوشیوں کو بالکل ہی برعکس انداز میں کیوں نہ متاثر کریں۔

لیکن یہ دونوں متبادل وجوہات نفسیاتی انانیت سے مطابقت نہیں رکھتیں، نہ ہی اس حقیقت کو ہم اس بنا پر بیان کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ ناممکن ہے کہ ہم اپنے آپ کو ان ماضی بعید کی تاریخی شخصیات کے ہم عصر تصور کریں۔ یہ تصور محض جذبات تو پیدا کر سکتا ہے لیکن ہمیشہ ہی ہم یہ محسوس نہیں کر سکیں گے اگر ہمیں یہ معلوم ہو کہ یہ محض تصور ہی ہے۔

یہ بالکل ایسی ہی بات ہے کہ ہم بعض ایسی ہی خوبیوں اور صفات کو بھی بنظر تحسین دیکھتے ہیں۔ جو خواہ اپنے مالک کے علاوہ کسی بھی دوسرے شخص کو فائدہ پہنچا سکیں۔ مثلاً ہم کسی شخص کے اچھے ذوق مصوری کو پسند کرتے ہیں خواہ وہ اتنا غریب ہی کیوں نہ ہو کہ وہ آرٹ کی سرپرستی نہ کر سکتا ہو۔ یہ تمام باتیں انانیتی اصولوں (Egoistic Principles) کی بنا پر کیسے بیان کی جا سکتی ہیں۔

ہیوم کا چیلنج

ہیوم کا چیلنج یہ ہے کہ وہ کہتا ہے کہ بعض افعال بے لوث ایثار کے جذبے کے تحت کئے جاتے ہیں۔ ایک انانیت پسند کو اس مظہر کی تشریح و توجیہہ نہیں کرنا پڑے گی۔ ہیوم کہتا ہے کہ وہ دو طریقوں سے ایسا کر سکتا ہے وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ مظہر محض ایک ارادی دھوکہ کے سوا کچھ نہیں

لیکن اس جواب کو محض سطحی کہہ کر رد کر دیتا ہے۔ اگر ہر شخص یہ جانتا ہے کہ اس کا اظہار وایثار اور خلوص محض دھوکہ ہے تو اسے اپنے آپ کو بے لوث ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں۔

(A) ہیوم کہتا ہے کہ ہمارے افعال اور کردار جذبہ خود پسندی یعنی حُب نفس پر انحصار نہیں کرتے اور اس بات کو صحیح ثابت کرنے کے لئے بعض ایسی مثالیں موجود ہیں جن کو ہم رد نہیں کر سکتے۔ یعنی بے غرض مدد کے بارے میں مثال دیتے ہوئے کہتا ہے کہ ہم جس کو بے غرض مدد کہتے ہیں۔ اگرچہ بظاہر اس میں اپنا کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ لیکن اگر اس کا وضاحت کے ساتھ جائزہ لیا جائے۔ تو اس میں ذاتی پسندیدگی کا جذبہ کارفرما نظر آتا ہے۔ ہیوم تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہم سوچ بھی نہیں سکتے کہ ہم اپنے آپ سے فراڈ کر رہے ہیں۔

(B) دوسرا نقطہ نظر یہ ہو سکتا ہے کہ ہم دانستہ طور پر بلا ارادہ تحلیل کے طریقے یا غلط استدلال کی بنا پر اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں جبکہ ہم یہ سوچتے ہیں کہ ہم دوسروں کے لئے بے لوث ایثار کر رہے ہیں حالانکہ ہم اپنے لئے ہی کر رہے ہوتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کوئی کام کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اس میں دوسروں کا فائدہ ہے تو یہ ایک ایسا تصور ہو گا جس میں کچھ چھپے ہوئے عزائم ہوں گے اور اس کے ساتھ ہی کچھ ہمارے اندرونی جذبات وابستہ ہوں گے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ ان کی اصلیت سے واقف نہ ہو۔ بلکہ صرف منصوبے سے ہی واقف ہو۔

ہیوم ان ممکنہ توجیہات پر درج ذیل تبصرہ کرتا ہے:

(A) اگر یہ درست بھی ہو کہ خود غرضانہ افعال اور اشخاص بے لوث افراد اور افعال دراصل ایک ہی حقیقت یعنی انانیت پسندی اور ذاتی پسند سے متعلق ہوتے ہیں اور ہمارے افعال کا واحد محرک ذاتی مفاد ہی ہوتا ہے تو بھی ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ بعض اشخاص میں ایک خاص تلازم خیالات یا غلط استدلال انہیں ایسے افعال سرانجام دینے پر مجبور کرتا ہے

جو ان کی بجائے دوسروں کے لئے فائدہ مند ہوتے ہیں۔ اس قسم کے افراد اور افعال کو ہم بے غرض کہتے ہیں اور یہ ایک حقیقت ہے کہ ہم ان اشخاص کو پسند کرتے ہیں جو عادتاً اپنے آپ کو اس قسم کا دھوکہ دیتے ہیں۔

(B) حیوانوں کی آپس میں محبت اور اپنے مالک سے پیار، والدین کا اپنی اولاد سے پیار اور اشخاص کی اپنی دوستوں سے محبت اور پیار یہ ایسی صورت اور حالات ہیں جن کو محض چھپی ہوئی ذاتی مفاد کی خواہش قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس پر دو طرح سے تبصرہ کیا جا سکتا ہے۔

براڈ کہتا ہے کہ یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ ہم ان جذبات محبت و پسندیدگی کو خود پسندی قرار نہیں دے سکتے۔ یہ بھی یقینی ہے کہ ہم انہیں ہیوم کے نظریئے کے مطابق قلبی صورت میں انسانیت کے لئے فائدہ مند بھی قرار نہیں دے سکتے۔ ان کے لئے بٹلر کی اصطلاح "جزوی جھکاؤ" زیادہ موزوں ہے۔

جہاں تک جانوروں اور بچوں سے محبت کا تعلق ہے ہیوم کے دلائل سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ بظاہر بے لوث محبت کو ذاتی مفاد اور غلط استدلال کی بنا پر بیان نہیں کیا جا سکتا۔

ہیوم بٹلر کے استدلال کو پسندیدگی سے دہراتا ہے کہ اپنی حبِ ذات کی تسکین کی خواہش ہی ذاتی خوشی کے علاوہ دوسری اشیاء کی خواہشات کے باوجود متقاضی ہے۔ مثلاً ایک منتقم مزاج شخص اپنی ذات کی خواہش کی تسکین انتقام کی شدت سے حاصل کرتا ہے۔ لیکن انتقام اسے خوشی نہیں دے سکے گا جب تک کہ وہ پہلے سے دشمن کو مجروح کرنے کی خواہش نہ رکھتا ہو۔ اور یہ خواہش اپنی ذاتی خوشی کے لئے نہیں بلکہ دشمن کی تکلیف کے لئے ہے۔ چنانچہ ہیوم ذاتی انانیت کے حامیوں کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ تم اس بات سے کیسے انکار کر سکتے ہو کہ انسانیت کی عمومی خوشی کی براہ راست خواہش کر سکتے ہو۔ ہیوم کا استدلال انسان کی عمومی خوشیوں کی

براہِ راست خواہش کو ثابت نہیں کرتا بلکہ نفسیاتی انانیت کی واحد دلیل جو وہ بٹلر کے خلاف دیتے ہیں مسترد کرتا ہے۔

ہیوم کہتا ہے کہ اکثر و بیشتر ہم اپنی خوشی بلاواسطہ طریقے سے حاصل کرتے ہیں مثلاً ایک شخص کے دل میں دوسرے شخص کو زخمی کرنے کی خواہش کا موجود ہونا۔ یہ احساسات مختلف نظریات کے تحت بیان کئے جا سکتے ہیں۔ ایک نظریہ تو یہ ہے کہ وہ دوسرے کو زخمی کر کے اپنے لئے خوشی محسوس کرتا ہے۔ اور دوسرا نظریہ یہ ہے کہ وہ دوسرے کو زخمی کرنا چاہتا ہے۔ اس میں خوشی بلاواسطہ ہے اور زخمی کرنا بلاواسطہ ہے۔ بعض اوقات ہم دوسروں کے معاملات سے متاثر ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی ایسے شخص کی موت سے جس کے ساتھ ہماری کسی قسم کی ذہنی مطابقت نہ ہو اس نے اگر معاشرے کے لئے اچھے کام کئے ہیں تو ہم اس کی موت یا کسی حادثے سے ضرور متاثر ہوں گے۔

ہیوم کا نظریہ یہ ہے کہ ہماری پسند و ناپسند کا نظریہ ہمارے معاشرے کی معاشرتی ترقی سے متاثر ہوتا ہے یعنی معاشرتی ارتقاء سے متاثر ہوتا ہے۔ ہیوم کہتا ہے کہ :۔

"The sentiments of approval and good in empirical sense and through experiences. We made a Generalization."

چنانچہ براڈ کہتا ہے کہ اس موضوع کے متعلق میں جس نتیجہ پر پہنچا ہوں وہ یہ ہے کہ نفسیاتی انانیت یقینی طور پر غلط ہے۔ بٹلر اور ہیوم نے اسے اور اس کے حق میں دیئے گئے تمام دلائل کو بکھیر کر مسترد کر دیا ہے۔ لیکن نفسیاتی انانیت کے استرداد سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انسانوں میں جذبہ انسانیت بھی موجود ہے براڈ کا خیال ہے کہ غالباً یہ جذبہ موجود ہے لیکن اس امر میں شبہ موجود ہے۔ کہ ہیوم نے اس کے وجود کو ثابت کیا ہے۔

عقلیت پسندوں کے خلاف ہیوم کے دلائل

اخلاقیات کے نقطہ نظر سے سب سے بنیادی سوال یہ

ہے کہ ہیوم نے اخلاقی صفات کا جو تجزیہ پیش کیا ہے۔ کیا وہ درست ہے؟ نیز کیا وہ یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ کونسی ایثار خیر ہیں اور کونسی شر۔ اس کے متعلق تمام عمومی اصول محض مشاہدے اور تجربے کی بناء پر قائم کئے جانے چاہئیں۔ ہیوم اس سوال پر بحث اس نکتہ سے شروع کرتا ہے کہ اخلاقی معاملات میں عقل اور جذبات کا بالترتیب وظیفہ کیا ہے۔

اس ضمن میں جو بات اہم ہے وہ یہ ہے کہ بدقسمتی سے وہ واضح طور پر کچھ نہیں بتاتا کہ عقل ہے کیا؟ یا اس کے نزدیک عقل کے کیا معنی ہیں؟

براڈ کہتا ہے کہ عقل بہت مبہم لفظ ہے اور مجھے شبہ ہے کہ ہیوم نے اسے بڑے محدود انداز میں استعمال کیا ہے۔ عقل کے تین دقوفی پہلو ہیں جو کہ تاریخ فلسفہ (History of Philosophy) میں بھی ملتے ہیں۔

۱۔ وجدانی استقرار

(Intuitive of necessary and universal connection between Property and Function)

بعض اوقات جب خصوصیات اور صفات کے تلازمات کی طرف ذہن متوجہ ہوتا ہے تو عقل ان کے درمیان لازمی اور عالمگیر رشتہ کا وجدانی طور پر استقرار کرتی ہے۔ مثلاً جب ہمیں پڑتال کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مساوی الاضلاع مثلث کے تینوں زاویے بھی مساوی ہوتے ہیں۔ اسی طرح ہم عقل کے ذریعے اصول اوّلیہ کا علم حاصل کرتے ہیں۔ ایثار اور مختلف خاصیتوں کے درمیان لازمی تعلق کو معلوم کرتے ہیں۔ ایثار اور ان کی خصوصیات کے درمیان جو مرکزی لزومیت پائی جاتی ہے عقل ان کو دریافت کرتی ہے۔ ہیوم اسے تسلیم کرتا ہے اور اسے "Knowledge of Relation of Ideas" کا نام دیتا ہے۔

۲۔ استنباط (Ratiocination)

(Drawing of Inferences from Premsis)

مقدمات سے نتائج اخذ کرنا یہ فعلیت بھی بلاشبہ پہلے و قوفی پہلے سے بہت زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں عقل اس بات کو مدنظر رکھتی ہے کہ دیئے گئے مقدمات کے درمیان جو تعلق ہے کیا تیسرا قضیہ یعنی نتیجہ بھی اس تعلق کو صحیح ثابت کرتا ہے۔ ہم جانوروں کے بارے میں جو معلومات رکھتے ہیں مثلاً ان کی باقاعدہ خصوصیات کو جانتے ہیں اور ان سے نتائج اخذ کرتے ہیں۔

۳ قبل تجربی تعقلات قائم کرنا (Formation of apriori Concepts)

براڈ کہتا ہے کہ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ ہمارے بعض ایسے تعقلات ہیں جو نہ تو ہم نے حواس کی مدد سے حاصل کیے ہیں اور نہ ہی حواس کے حاصل کردہ تعقلات کے تلازم سے وجود میں آسکے تھے یہ خالصتاً عقل کی پیداوار ہوتے ہیں۔ مثلاً "علت" کا تعقل میرے خیال میں ان میں سے ایک ہے۔

براڈ کہتا ہے کہ بلاشبہ خاص نوعیت کے حسی تجربات تعقلات کے لیے لازمی شرائط تو ہیں۔ لیکن تعقلات ان سے حاصل نہیں ہوتے۔ قبل تجربی تصورات کو ہم عقل کے ذریعے معلوم کرتے ہیں مثلاً علت کا معلول کے ساتھ جو رشتہ ہے وہ ہمیں بظاہر نظر نہیں آتا۔ اس کو ہم عقل کے ذریعے ہی معلوم کرتے ہیں۔

ہیوم تجربیت پسند فلسفی ہے۔ اس کے نزدیک قبل از تجربی تصورات بالکل نہیں ہوتے۔ دوسری طرف لزومیت کے تعلق کو وہ کسی حد تک تسلیم کرتا ہے۔ اس کے خیال میں عقل کا صرف ایک ہی کام ہے اور وہ ہے استدلال سے نتیجہ اخذ کرنا۔

عقلیت پسندوں کا مؤقف یہ ہے کہ اخلاقی معاملات میں عقل بنیادی کردار ادا کرتی ہے اور افعال کا محرک ہوتی ہے۔ جبکہ اس شخص کا مؤقف (جو یہ سمجھتا ہے کہ جذبات اخلاقی معاملات

میں اہم کردار ادا کرتے ہیں) یہ ہے کہ افعال کے محرکات جذبات ہوتے ہیں۔ یہاں عقلیت پسندوں کو اس سوال کا جواب دینا پڑتا ہے کہ اگر افعال کا محرک عقل ہوتی ہے تو پھر اخلاقی معاملات میں جھگڑے کیوں پیدا ہوتے ہیں۔ اور ایک دوسرے کو قائل کرنے کی کوشش کیوں کی جاتی ہے؟

اسی طرح جذبات کے حامیوں کو یہ بتانا پڑے گا کہ اچھائی اور برائی دونوں ہی ہمارے افعال کے محرک بن جاتے ہیں۔ عقل سے ہمیں کسی خاص فعل میں اسی صفت کی موجودگی یا عدم موجودگی کا علم ہوتا ہے۔ لیکن محض یہ وقوف نہ ہمارے جذبات کو متحرک کرتا ہے اور نہ ہی افعال کو۔

چنانچہ ہیوم یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ عقل اور جذبات دونوں ہی بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ لیکن ان دونوں کا کردار ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہوتا ہے۔ عقل اپنے آپ کو محض طریقہ تک محدود رکھتی ہے۔ صورت حال کا تجزیہ کرکے مخصوص مقاصد کے حصول کے لئے ذرائع کے انتخاب، طرز فعل اور متبادلات کے اغلب نتائج کے استنباط میں ہماری مدد کرتی ہے۔ چنانچہ یہ ہمیں افعال یا مقاصد کے حصول کے لئے متحرک نہیں کرسکتی۔ یہ جذبات کا کام ہے کہ بعض اشیاء کی خواہش صرف اس لئے کرتے ہیں کہ وہ ہمارے اندر کچھ جذبات بیدار کرتی ہے نہ کہ اس لئے کہ عقل نے ان افعال میں خارجی طور پر بعض خوبیاں دیکھی ہیں۔ عقل ہمیں براہ راست کسی چیز کے بارے میں پسند و ناپسند کا علم نہیں دیتی اور نہ ہی اس بارے میں علم دیتی ہے کہ کس سے ہمارے جذبات وابستہ ہیں۔ ہیوم کے خیال میں یہ سب نفسیاتی وجوہات کی بنا پر ہوتا ہے اور اس سطح پر پسند و ناپسند بہت اہمیت کی حامل ہے۔ عقل ہمیں بعض اخلاقی اصولوں کے متعلق یہ تو بتا سکتی ہے کہ یہ خیر ہے یا شر ہے یا آپ کا کوئی فعل کچھ کے لئے خیر ہے اور کچھ کے لئے شر تو یہاں عقل ہمیں یہ بتاتی ہے کہ ان میں سے کیا ہمارے لئے فائدہ مند ہے اور کون سے اعمال دوسرے افراد کے لئے فائدہ مند یا نقصان دہ ہے۔ وہ ہمیں یہ نہیں بتلائے گی کہ ہمیں کون سے افعال و اعمال کرنے چاہئیں۔ یہ فرض ہماری نفسیاتی حس کا ہے کہ وہ ہمیں افعال و اعمال کے بارے میں بتائے کہ ہم کن اعمال کو پسند کرتے ہیں یا اپناتے ہیں۔

عقلیت پسندوں کا نظریہ یہ ہے کہ Moral worth کیا ہے اور کیا بات فی نفسہ چیز ہے۔

عقلیت پسندوں کا یہ نظریہ کہ ہم اپنے اخلاقی اصولوں کے بارے میں عقل کی مدد سے جانتے ہیں اور ان پر بحث کرتے ہیں اور جو جذبات ہمارے تجربات سے پیدا ہوتے ہیں۔ وہ نفسیاتی انداز کے حامل ہوتے ہیں۔ یہ نظریہ درست نہیں کیونکہ ہم حیوان عاقل ہیں اور اس لحاظ سے ہماری نفسیاتی زندگی بھی ہے جو کہ ہمارے اعمال کی راہنمائی کرتی ہے اور ہیوم کا یہ نظریہ درست نہیں کہ عقل کبھی بھی اس بات کو بیان نہیں کرتی کہ ہمارے لئے کیا چیز فائدہ مند ہے اور کیا نقصان دہ۔

ہیوم کے خیال میں ہم اشیاء کی مختلف خصوصیات کو دیکھتے ہیں اور پھر ان کے متعلق ایک تقسیم وضع کر لیتے ہیں۔ یہاں ہیوم کا نظریہ واضح طور پہ دو قضایا پر مشتمل ہے۔

1۔ عقل اگرچہ بعض اوقات لازمی، تنہا اخلاقی جذبات اور اخلاقی اعمال کی توجیہہ نہیں کر سکتی اور یہ کہ انہیں بیان کرنے کے لئے کسی نہ کسی جذبہ کو ضرور شامل کرنا پڑے گا۔

2۔ دوسرا یہ کہ عقل کا تعلق محض امر واقعہ سے ہوتا ہے۔ براڈ کہتا ہے کہ ہیوم کا پہلا قضیہ سچ ہو سکتا ہے اور مجھے اس سے مکمل اتفاق بھی ہے۔ لیکن یہ قضیہ ہیوم کے دوسرے قضیے کو قطعاً علیحدہ نہیں کرتا بلکہ ہیوم اپنے قضیے کے ثبوت میں جو دلائل دیتا ہے وہی اسے غلط ثابت کرتے ہیں۔

براڈ کہتا ہے کہ فرض کریں کہ "X" خیر ہے (X is Good) سے ہماری مراد یہ ہو سکتی ہے کہ جسے لوگوں کی اکثریت پسند کرے۔ یہ مظہری نقطۂ نظر خیر کا "مظہری خیال" کہلاتا ہے۔

دوسرا متبادل یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خیر وہ صفت ہے جس کی بناء پر کوئی چیز لوگوں کی اکثریت کے نزدیک باعث تحسین بن جاتی ہے۔ اسے خیر کا بے قاعدہ تجزیہ کہا جاتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خیر وہ ہے جسے کسی قسم کے حالات میں تمام لوگ پسند کرتے ہوں۔

ظاہر ہے کہ یہاں ہیوم مظہری نقطۂ نظر استعمال کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک صفت وہ ہے جو کسی چیز کو لوگوں کے لئے باعث تحسین ثابت کرتی ہو خیر اچھائی نہیں بلکہ

براہ راست معروضہ خوش گواریت یا افادیت ہے۔ لیکن اس نے یہ نقطۂ نظر اختیار کرنے کے لئے کوئی نتیجہ خیز دلیل پیش نہیں کی

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ا ب کی علت ہے تو ہم یہ نتیجہ فوراً ہی اخذ نہیں کر لیتے بلکہ جب مسلسل مشاہدے کی بنا پر "ا" کو ہر مرتبہ "ب" کی علت بنتے دیکھتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اس حقیقت کا اگر ہم تجزیہ کریں تو ا ب کی علت ہے اس کے معنی سادہ الفاظ میں یوں ہوں گے کہ "ا" جیسے واقعات رونما ہوں گے تو لازماً ب جیسے واقعات ہی رونما ہوں گے۔

لیکن ایک اور نظریہ یہ بھی ممکن ہے کہ ا اور ب کے درمیان کوئی عجیب سا رشتہ ہے جسے ہم حواس کی مدد سے دریافت نہیں کر سکتے۔ لیکن جب ہم حواس کے ذریعے اس کا بار بار تجربہ کرتے ہیں تو عقل وجدانی طور پر اس رشتے کا استقرار کر لیتی ہے۔ یہ نظریہ علتی رشتے کو قبل تجربی تعقل بنا دیتا ہے۔ اب اگر ہم یہ بات ہیوم کے لئے تسلیم کر لیں تو اس کا نظریہ اس طرح سے ہو گا۔

جب ایک جیسے واقعات کے لئے ہم جذبات پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا بار بار تجربہ کرتے ہیں تو عقل وجدانی طور پر ان مخصوص واقعات اور متعلقہ جذبات کے درمیان اخلاقی رشتہ کا استقرار کر لیتی ہے۔ اگرچہ ہمیں ہیوم سے یہ توقع نہیں کہ وہ اس قسم کی بات کہے گا لیکن یہ ایک متبادل ضرور بن جاتی ہے۔

"ا" خیر ہے سے مراد یہ نہیں کہ آپ اس کو پسند کرتے ہیں بغیر کسی وجہ کے، ہیوم کے نزدیک اس کی کوئی خاص وجہ ضرور ہو گی جس کی مدد سے آپ "ا" کو خیر کہیں گے۔

عقلیت پسند بھی اس قسم کو تسلیم کرتے ہیں۔ ہیوم کہتا ہے کہ یہ کوئی خصوصیت نہیں بلکہ خوش گواریت کے احساسات ہیں۔

براڈ نے ایک اور قسم کے تجزیے کو بیان کیا ہے۔ مثلاً ا ب کی علت ہے یہ مندرجہ بالا دونوں قسم کے تجزیوں سے اخذ کی گئی ہے۔ کچھ واقعات ایسے ہوں گے جو کہ "ا" سے پیدا ہوں گے۔

اور کچھ واقعات ایسے ہوں گے جو کہ بہت بعد میں آئیں گے اور یہ ہو سکتا ہے کہ ان کے درمیان کچھ ایسے تعلقات ہوں کیونکہ وہ یکے بعد دیگرے ایک دوسرے کے بعد آرہے ہیں۔

براڈ کے نزدیک غیر اخلاقی انداز میں جب ہم یہ کہتے ہیں تو اس کی ضرور کوئی نہ کوئی علت ہوگی۔ کیونکہ ہم قبل تجربی تصوراتی بناتے ہیں اور ملتی تجربہ قبل تجربی درجے پر ممکن ہے کیونکہ اس میں بعض ایسی صفات پائی جائیں گی جو کہ ہمیں قبل تجربی طور پر معلوم ہوں گے۔

ہیوم کے دلائل

ہیوم نے دو دلائل عقلیت پسندوں کے خلاف اور تین ان کے حق میں دیئے ہیں:

۱۔ عقلیت پسند کہتے ہیں کہ افعال ارادوں یا محرکات کو ان کی کسی دوسری چیز سے موزونیت یا غیر موزونیت کے رشتہ کی بناء پر صحیح یا غلط کہتے ہیں جیسے عقل یا وقوف کرتی ہے۔

ہیوم کہتا ہے کہ یہ رشتہ یا تو فعل اور ارادہ کا صورت حال سے تعلق کا ہو سکتا ہے اگر یہ تعلق پہلی نوعیت کا ہے تو وہ عقلیت پسندوں کو چیلنج کرتا ہے کہ صحیح صحیح بتاؤ کہ یہ کیا رشتہ ہے اور یہ رشتہ دوسری نوعیت کا ہے تو یہ نظریہ مدوّر ہو جاتا ہے۔

براڈ کہتا ہے کہ ہیوم کا اعتراض مجھے ناجائز دکھائی دیتا ہے کیا یہ ممکن نہیں کہ اخلاقی رشتہ انتہائی یکتا اور خاص نوعیت کا ہو اور اس کے ساتھ ہی جانا پہچانا بھی ہو۔ اگر یہ ایسا ہو تو اسے دوسری حدود یا الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ جبکہ براڈ کے نزدیک ہیوم کی دوسری دلیل صحیح اور نتیجہ خیز دکھائی دیتی ہے۔

۲۔ بے جان اشیاء میں بھی ویسا ہی رشتہ ہو سکتا ہے جو اگر انسانوں میں پایا جائے تو ہم اُسے بنظر تحسین دیکھتے ہیں یا اس کی ترمیم کرتے ہیں۔ مثلاً ایک چھوٹا درخت بڑے درخت کو تباہ کر دے۔ یا بڑی مچھلیاں چھوٹی مچھلیوں کو کھا جاتی ہیں تو اس واقعہ کا بالکل وہی

اخلاقی رشتہ ہوتا ہے جو نیرد کا حکومت ملنے کے بعد اپنی ماں کو قتل کرنے کے واقعہ میں ہے۔ لیکن اگر اخلاقی رشتہ محض عقل ہوتا ہے تو ہم نیرد کی مذمت کیوں کرتے ہیں اور درخت کی مذمت کیوں نہیں کرتے۔

براڈ کہتا ہے کہ یہ تو سیدھی سی بات ہے نیرد اور اس کی ماں ذہن رکھتے ہیں جبکہ درخت سے متعلق ہمارا اعتقاد ہے کہ ان میں ذہن نہیں ہے۔ نیرد اور اس کی ماں ایک خاص ذہنی رشتہ میں منسلک تھے اور نیرد کو اس کے ارادوں اور جذبات کے لئے جو وہ دوسرے شخص کے لئے رکھتا تھا مذمت کرتے ہیں۔

ہیوم کا اپنے نظریات پر تبصرہ

اب ہیوم نے اپنے نظریئے کی حمایت میں جو نظریات یا دلائل پیش کئے ہیں۔ ان کا تجزیہ کرتے ہیں:۔

ا۔ جیومیٹریکل استدلال میں ہم پہلے نقطوں اور لائنوں کے درمیان مخصوص رشتہ تلاش کرتے ہیں اور پھر ان کی بناء پر دیگر رشتے اخذ کرتے ہیں جو پہلے واضح نہ تھے لیکن جب ہم کسی صورت حال پر اخلاقی فیصلے صادر کرنے کے لئے غور کرتے ہیں تو ضروری ہے کہ تمام افعال ارادوں اور محرکات کے درمیان رشتے معلوم ہوں یہ چونکہ عقل کا کام ہے۔ لہذا اس سے ثابت ہوا کہ عقل اخلاقی فیصلہ صادر کرنے سے پہلے اپنا کام مکمل کر لیتی ہے۔ اب صرف یہ باقی رہ جاتا ہے کہ اس صورت کے لئے پسندیدگی و تحسین یا مذمت کا جذبہ پیدا ہو۔ براڈ کہتا ہے کہ ہیوم کی اس دلیل میں حقیقی سچائی ہے۔

ا۔ صحیح اخلاقی رشتہ کا اندازہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہمیں صورت حال میں غیر اخلاقی رشتے صحیح طور پر معلوم ہوں۔

۲۔ جب مجھے صورت حال میں موجود غیر اخلاقی رشتے صحیح طور پر معلوم ہو بھی جائیں تو بھی

وہ صرف انھیں کی مدد سے اخلاقی رشتے معلوم نہیں کرسکتے جس طرح کہ جیومیٹریکل صورتِ حال میں اضافی جیومیٹریکل رشتے معلوم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہمیں جیومیٹری کے اصول اولیہ کا بھی علم ہو جس کو ہم عقل کے وجدانی استقرا سے معلوم کرتے ہیں صرف معلوم شدہ جیومیٹریکل رشتوں سے ہی یہ اضافی رشتے معلوم نہیں کئے جاسکتے۔ اس طرح یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ پہلے ہم انفرادی معاملات میں غیر اخلاقی رشتے اور اخلاقی رشتوں کی بیک وقت موجودگی کا وقوف کرتے ہیں۔ پھر ہم عقل کے وجدانی استقرا سے یہ اخذ کرتے ہیں کہ جس معاملے میں بھی مخصوص غیر اخلاقی رشتے ہوں گے وہاں مخصوص اخلاقی رشتے بھی ہوں گے۔ اور آخر اس قضیے کو مقدمہ بناتے ہوئے ہم دوسرے معاملات میں جہاں یہ غیر اخلاقی رشتے موجود ہوں ہم اخلاقی رشتے کی موجودگی مستنبط کرتے ہیں۔ چنانچہ اس دلیل کے قضایا اس نظریئے سے بالکل ہم آہنگ ہیں کہ اخلاقیات میں عقل زیادہ اہم رول ادا کرتی ہے۔

۲۔ ہیوم کے نزدیک اخلاقی اور جمالیاتی فیصلوں میں مشابہت سے اس کی پوزیشن مضبوط ہوتی ہے۔ کسی شے کا حسن بلاشبہ اس کے اجزائے ترکیبی کے تعلق اور تناسب کی پہچان ہی ہمیں جمالیاتی فیصلہ پر پہنچانے کے لئے کافی نہیں جب تک دیکھنے والوں میں نفسیاتی طور پر ان تعلقات کی پہچان تعریفی جذبے کو پیدا نہ کرے گی۔ اس طرح قتل کا فعل اس وقت تک مذموم نہیں جب تک مشاہدہ کرنے والوں کی نفسیات اور فطرت اس میں شامل نہ ہو۔ اور انسانوں میں اس قسم کے تعلقات جذبہ ناپسندیدگی و منفعت نہ ابھار سکیں۔ براڈ کہتا ہے کہ میرے خیال میں اس قسم کا استدلال ہیوم کی پوزیشن کو کوئی تقویت نہیں پہنچاتا۔

۳۔ ہیوم کہتا ہے کہ اگر آپ کسی سے بار بار پوچھیں کہ اس نے کوئی خاص فعل کیوں انجام دیا ہے تو پہلے ایک حد ایسی آتی ہے کہ جہاں وہ محض سوال کو ہی دہراتا ہے۔ یعنی جواب مسدود ہوجاتا ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص سے پوچھیں کہ وہ گاف کیوں کھیلتا ہے تو وہ کہے گا تاکہ صحت مند

رہوں۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ تم کیوں صحت مند رہنا چاہتے ہو تو وہ کہے گا تاکہ بیماریوں کی تکالیف سے بچا رہوں۔ لیکن اگر اسی سے پوچھیں کہ تم تکلیف کو کیوں ناپسند کرتے ہو تو وہ کہے گا کہ میری مرضی۔

(B) یعنی ہیوم یہ کہنا چاہتا ہے کہ افراد کے پسند و ناپسند کا عقلی تجزیہ کر کے معلوم کرنا چاہیئے کہ افراد فلاں فعل کیوں پسند کرتے ہیں تو ایک وقت آتا ہے جب صرف اچھائی یعنی فضیلت ہی باقی رہ جاتی ہے

عقل کا تعین صرف ذرائع اور اضافی مقاصد کا ہے۔ لہذا انسان میں کوئی جذبہ ہونا ضروری ہے۔ جس طرح اچھائی متاثر کرتی ہے۔ لہذا جذبہ انسانیت موجود ہے۔

براڈ کہتا ہے کہ اگر اس طرح کی مثال لے کر دیکھا جائے تو ہیوم کی دلیل کی کمزوری ثابت ہو جاتی ہے۔ ایسے مقدمات جن کے لئے ہم کوئی عقلی استدلال پیش نہ کر سکیں جس سے انہیں ثابت کیا جاسکتا ہو تو کیا اس سے یہ ثابت ہو گا کہ ان مقدمات اولیہ کو قبول کرنا غیر عقلی ہو گا بلکہ معاملہ یہ ہے کہ ہم انہیں اس لئے قبول کرتے ہیں کہ عقل براہ راست ادراک حاصل کرتی ہے کہ ان کے موضوع و محمول میں لازمی رشتہ ہے۔ بالکل اسی طرح ہیوم کی مثال (جن کو Ultimate Ends اور Virtue قرار دیتا ہے) سے بالکل یہ ثابت نہیں ہو جاتا کہ ان کی قدر و قیمت ان کی نوعیت کے متعلق عقلی بصیرت پر منحصر نہیں ہے۔

لہذا مختصر یہ کہ ہیوم نہ تو اپنا نقطۂ نظر ثابت کر سکا۔ اور نہ ہی اپنے مخالفین کے نقطۂ نظر کو جھٹلا سکا۔ لیکن ایسا بھی ممکن ہے کہ ہیوم کا نظریہ صحیح ہو اور اس کے مخالفین کا غلط ہو لہذا یہ ضروری ہے کہ بحث ختم کرنے سے پیشتر ہیوم کے نظریہ کا لازمی نتیجہ کا بھی جائزہ لیا جائے۔

ہیوم کے خیال میں صائب اور غیر صائب کے متعلق ہر جھگڑے کا فیصلہ بالکل سیدھے سادھے طریقے سے اس طرح ختم ہو سکتا ہے کہ اس کے متعلق اعداد و شمار جمع کئے جائیں۔ لیکن براڈ کہتا ہے کہ منطقی طور پر یہ ممکن دکھائی دیتا ہے کہ اس طرح یہ جھگڑا ختم ہو جائے گا۔ لیکن درحقیقت یہ ممکن نہیں ہے۔

باب چہارم

امانوئیل کانٹ ۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء

Immanual Kant (1724 – 1804)

" بنیادی اخلاقی تصور فرضیت کا احساس ہے"

امانول کانٹ جرمن فلسفی تھا۔ اور مغربی مفکرین میں جو درجہ کانٹ کا ہے وہ ارباب فکر سے پوشیدہ نہیں۔ کانٹ کی ظاہری اور دنیاوی زندگی انتہائی سادہ تھی اور وہ تمام عمر تنہائی کا شکار رہا۔ یہاں تک کہ اس نے تمام عمر شادی نہ کی۔ اس کی فکر دو سو سال سے عالم افکار کو متاثر کیے آ رہی ہے۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں کہ فلسفے میں اس کا مقام بہت بلند ہے۔ اس کی اخلاقیات اتنی مربوط اور تسلسل کی حامل ہے کہ مفکرین کا خیال ہے کہ کانٹ کی اخلاقیات میں Imaginary Influence پایا جاتا ہے۔ عقل محض پر اس کی تنقید فکری دنیا میں کلاسیک کا درجہ حاصل کر چکی ہے۔ وہ اخلاقیات کا معیار عقل کو قرار دیتا ہے۔ لیکن وہ اس عقل کو عقل محض سے علیحدہ اور الگ تصور کرتا ہے۔ وہ اسے عملی عقل Practical Reason سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کے نظریئے کے مطابق اس دنیا سے باہر بھی کوئی شے ایسی نہیں ہے جسے بلا شرط خیر محض کہا جا سکے سوائے نیک ارادے Good will کے۔

تصانیف

1. Critic of Pure Reason (Published in 1781, 1787).
2. Critic of Practical Reason (Published in 1788).

3. Foundation of the Metaphysics of Morals (Published in 1785).

4. Religion within bound of Reason alone (Published in 1793).

5. Critic of Judgement.

کانٹ اور دوسرے مفکرین کے نظریات کا تقابل

سپائی نوزا اور ہیوم ان دونوں کے ہاں ہمیں خیر و شر کے تصورات نظر آتے ہیں جبکہ کانٹ فرض Duty and Obligation کی بات کرتا ہے۔ کانٹ کے خیال میں بنیادی اخلاقی تصور فرضیت کا احساس ہے جو کہ اچھے اور غلط عمل کا بنیادی محرک ہے۔ جبکہ ہیوم اور سپائی نوزا کے نزدیک خیر و شر بنیادی اخلاقی تصور ہے اور فرض کا تصور ان کے نزدیک ثانوی نوعیت کا ہے۔

ہیوم کے ہاں یہ تصور پایا جاتا ہے کہ ہم اپنے اعمال کی بنیاد انسانی زندگی پر رکھتے ہیں۔ یعنی اخلاقیات کا انحصار زندگی پر ہے اور ہیوم کے نزدیک خیر اکثریت کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے جذبات پر منحصر ہے۔ جبکہ کانٹ کہتا ہے کہ اخلاقیات کے جو اصول ہیں وہ تمام انسانوں Rational Beings کے لئے یکساں اہمیت کے حامل ہیں کیونکہ وہ تمام اصول انسانیت سے متعلق ہیں۔

سپائی نوزا کے نزدیک انسانی فطرت بہت پیچیدہ ہے۔ کانٹ بھی کہتا ہے کہ ہماری اخلاقی زندگی Ethical and Moral Sense کا ایک حصہ جبلتی ——— Instinctive (i) ہے اور دوسرا حصہ عقلی Rational (ii) ہے۔ جو کہ ہمارے جبلتی پہلو کی راہنمائی کرتا ہے۔

کانٹ کا مقام اخلاقیات میں اہمیت کا حامل ہے۔ اس کا نظریۂ اخلاق سپائی نوزا اور ٹلبر سے مختلف ہے۔

کانٹ کی اخلاقیات

کانٹ اپنے فلسفے کی بنیاد عقل پر رکھتا ہے۔ وہ احساسات کو اخلاقی دنیا میں کوئی موثر مقام نہیں دیتا۔ خیر وشر کا مسئلہ کانٹ کے نزدیک بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے نزدیک نیک انسان وہ ہے جو ارادہ طیبہ Good will کو بروئے کار لاتا ہے اور صائب فعل Right Action وہ ہے جو فرض کے احساس کے تحت سرانجام دیا جاتا ہے۔ ذی عقل وجود کی عقل سے خیر اعلیٰ کا معیار اخذ کیا جا سکتا ہے۔ فرض کو اس لئے ادا نہیں کرنا چاہیئے کہ اس سے مسرت یا کمال حاصل ہوتا ہے بلکہ اس لئے ادا کرنا چاہیئے کہ وہ فرض ہے۔

کانٹ کا مشہور مقولہ ہے کہ فرض کی انجام دہی فرض کی خاطر ہونی چاہیئے۔ Duty for Duty s Sake یعنی وہی فعل اخلاقی فعل کا درجہ حاصل کر سکتا ہے جسے فرض سمجھ کر کیا جائے۔ مسرت کے حصول کی خاطر کیا گیا عمل "اخلاقی عمل" نہیں کہلا سکتا۔ ماں کا بچے کو پالنا فرض ہے لیکن اگر وہ حصولِ مسرت کے لئے بچے کی پرورش کرے تو کانٹ کے نزدیک یہ اخلاقی قدر سے عاری فعل ہو گا۔ جس طرح سچ بولنا ہمارا فرض ہے اور فرض سمجھ کر ہی سچ بولنا چاہیئے کہ ہمیں اس سے مسرت یا کمال کا حصول ہو گا۔ یا ہمیں اس سے کوئی دنیاوی کامیابی حاصل ہو گی۔

کانٹ اپنی اخلاقیات مندرجہ ذیل چھ قضایا کی مدد سے واضح کرتا ہے۔

1. Nothing is intrinsically Good but a Good will

ارادہ طیبہ کے سوا کوئی چیز فی نفسہٖ خیر نہیں۔ نیک ارادہ Good will یہ کانٹ کے نظریہ اخلاق کا بنیادی پتھر ہے۔ اس کی اخلاقیات کی تمام عمارت اسی بنیاد پر استوار ہے کے نزدیک خیر وشر کا معیار نہ تو اعمال کے نتائج ہیں اور نہ ہی دنیائے حیات کے عقلی تجارب خیر وشر کے متعلق کوئی یقینی معلومات بہم پہنچا سکتے ہیں۔ خیر محض نیک ارادہ کا نام ہے۔ اس کی دو اقسام ہیں۔

۱۔ خواہش Will (i) (۲) خیر Good (ii)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارادے سے کیا مراد ہے اور Good will کسے کہتے ہیں۔ کانٹ لکھتا ہے؛

"کائنات میں ہر شے قانون کے مطابق سرگرم عمل ہے۔ لیکن یہ خصوصیت صرف انسان (صاحبِ عقل) کو حاصل ہے کہ وہ قوانین کے تصورات کے مطابق عمل کرتا ہے۔ یعنی اصولوں کے مطابق۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان صاحبِ ارادہ ہے۔ اور چونکہ اصولوں سے اعمال کو مستنبط کرنا عقل کا کام ہے۔ اس لئے ارادہ عملی عقل کا دوسرا نام ہے۔"

یعنی کانٹ کے نزدیک عملی عقل ہی انسانی ارادہ کا نام ہے۔ جب انسان کسی کام کا ارادہ کرتا ہے تو گویا وہ اپنی عملی عقل کے فیصلے کو بروئے کار لانے کا عزم کرتا ہے Patton کے الفاظ میں۔ کانٹ کے نزدیک ارادہ کے معنی ہیں وہ قوت جس کی رو سے انسان کسی قانون کے تصور کے مطابق کام کرنے کا تہیہ کرے۔

نیک ارادہ کانٹ کے نزدیک وہ ارادہ ہے جو کسی کام کو صرف اس لئے کرتا ہے کہ اس کام کا کرنا فرض ہے۔ یعنی ہر قسم کے افادی تصور سے بے نیاز ہو کر فرض کو محض فرض سمجھ کر ادا کرنا نیک ارادہ ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ جس عمل میں ذرہ برابر بھی صلہ یا معاوضہ کی امید ہو۔ خواہ وہ کام کتنا ہی نیک کیوں نہ ہو وہ عمل عمل خیر نہیں رہتا۔ کانٹ کے نزدیک فی نفسہٖ خیر ارادہ یا نیت کے ساتھ وابستہ ہے۔ مثلاً خوشی کا تصور۔ اگر خوشی کے تصور کے ساتھ اچھی نیت نہ ہو تو آپ خوشی کو غلط طریقے سے استعمال کریں گے۔ ارادۂ طیبہ کے سوا کوئی شے فی نفسہٖ خیر نہیں دوسری اشیاء اس صورت میں خیر ہوں گی جبکہ ان کا صحیح استعمال کیا جائے۔ مگر ارادۂ طیبہ فی نفسہٖ خیر ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ بجز اچھے ارادے کے دنیا بھر میں بلکہ دنیا سے باہر بھی کوئی ایسی شے نہیں جن کو علی الاطلاق بلا کسی قید و شرط کے اچھا کہا جا سکے۔ اس ضمن میں ایک جگہ کانٹ کہتا ہے کہ اچھا ارادہ ہر حال میں بلا کسی شرط کے اچھا ہے۔ صرف یہی ایک ایسا موتی ہے جو خود اپنی ذات آپ سے چمکتا ہے۔

اس سے کانٹ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ خوشی اور ذہانت جو فی نفسہٖ اچھی سمجھی جاتی ہیں۔ یہ

ناکارہ ہو سکتی ہیں۔ اور یہ اس صورت میں ہے کہ جب ان اعمال کے پیچھے ارادہ طیبہ کارفرما نہیں ہوتا۔ اس لئے ارادہ طیبہ ہر نیک عمل کا لازمی حصہ ہے۔ یعنی نیت طیبہ یا ارادہ طیبہ بغیر کسی غیر کے نیک ہوتا ہے۔ کانٹ اصل میں کہنا یہ چاہتا ہے کہ مسرت اور ذہانت جن کو لوگ فی نفسہٖ خیر کہتے ہیں جب تک ان کے ساتھ ارادہ طیبہ نہ ہو یہ چیزیں بھی شر کا باعث ہو سکتی ہیں۔

براڈ اس پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ صرف اچھی نیت کا خیر ہونا ایک کلی تصور تو ہو سکتا ہے مثلاً اگر آپ کے پاس صرف نیک ارادہ ہو تو اس کی کوئی حیثیت Value نہیں ہوگی۔ لیکن اگر آپ کے پاس نیک ارادے کے ساتھ ساتھ دولت بھی ہو تو یہ ارادہ قدر و قیمت کا حامل ہوگا۔

2. A Good will is one that habitually wills rightly.

ارادہ طیبہ عادتاً نیکی کا انتخاب کرتا ہے اور نیکی کا ارادہ رکھتا ہے۔ یعنی نیک ارادہ وہ ہے جس میں اچھی نیت مستقلاً پائی جائے اور آپ اکثر اوقات اچھی نیت کے تحت کام کریں۔

3. The rightness or wrongness of a volition depends on the nature of its own motive and it does not depends on its Actual consequences.

فعل کی صائبیت کا تعلق اس کے نتائج سے نہیں بلکہ محرک پر ہے۔ جس کا محرک درست ہوگا وہ فعل بھی درست ہوگا۔ جس کا محرک برا ہوگا وہ فعل بھی برا ہوگا چاہے وہ اچھے نتائج ہی کیوں نہ پیدا کرے۔ نیک ارادے میں نتائج کو مدنظر نہیں رکھا جاتا اور نتیجے کے اچھا یا برا ہونے کا نیک ارادہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیونکہ ارادہ طیبہ تو فی نفسہٖ خیر ہے۔ اگر آپ کے اندر کسی عمل کی تحریک پیدا ہوئی ہے اور اس عمل کا محرک صائب ہے تو پھر وہ فعل کانٹ کے نزدیک فی نفسہٖ خیر ہوگا۔ مثلاً ہم بعض اوقات کسی کی مدد کرنا چاہتے ہیں لیکن ہمارے پاس وسائل نہیں ہوتے۔ لیکن کانٹ اس مدد کرنے کے ارادے کو بھی اخلاقی قدر کا درجہ دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے خیال میں اس سب کا انحصار محرک پر ہے۔

What is the criterion of rightness of motive

پہلی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ محرک یا نیت کی درستگی کے ہمارے پاس کیا معیار ہے۔ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے دو چیزوں میں فرق کر لینا چاہیئے اور وہ یہ ہیں:

١۔ جذباتی اعمال Action on Impulse

٢۔ اصولی اعمال Action on Principle

پہلی قسم کے اعمال کا انحصار جذبات پر ہے اور دوسری قسم کے افعال و اعمال کا دارومدار اصول پر ہے۔ مثال کے طور پر ہم کسی شخص کو درد سے کراہتا ہوا دیکھتے ہیں تو ہمارا دل رحم سے پسیج جاتا ہے اور ہم اس کی کافی مدد کرتے ہیں۔ ہمارا یہ فعل جذباتی ہے۔ دوسری صورت میں ایک شخص کسی خیراتی ادارے کو خیرات دیتا ہے۔ اس کا اس سے کوئی ذاتی یا جذباتی تعلق نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ایک اصول کی بنا پر ایسا کرتا ہے۔

کانٹ کے نزدیک فعل کا انحصار جذبات کی بجائے اصول پر ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اگر فعل کا انحصار اصول پر ہو تو خواہ جذبات ابھریں یا نہ ابھریں ہر حالت میں دکھی انسان کی مدد کرنی ہوگی۔ کانٹ کہنا یہ چاہتا ہے کہ جذبات کا پیدا ہونا کوئی یقینی امر نہیں اس لئے اگر انہیں اعمال کی بنیاد بنایا جائے تو اعمال کبھی تو ٹھیک طور پر وقوع پذیر ہوں گے اور کبھی نہیں ہوں گے۔ اصولوں کو چونکہ استمراری حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے جو کام اصول کے تحت سرانجام دیا جائے وہ ہر حال میں ایک جیسا رہے گا۔ کانٹ کے خیال میں کوئی عمل اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک وہ کسی عمومی اصول کے تحت نہ کیا جائے اور عمومی اصول سے اس کی مراد ایسا اصول ہے جس کا اطلاق معاشرے کے تمام افراد پر ہوتا ہے۔ اور یہ اصول عالمگیر حیثیت کا حامل ہو گا۔

5. Moral Action is always in accordance with the Categorical Imperative.

یہ کانٹ کی اخلاقیات کا بنیادی تصور ہے۔ اور اس کا نظریۂ اخلاق اس امر کی توضیح و تفسیر ہے۔ اس کے نزدیک امرِ غیر مشروط کا مفہوم یہ ہے کہ اس سے ایسا کام ظہور میں آئے جس سے کسی مقصد یا خوشی کا حصول مقصود نہ ہو بلکہ وہ کام اپنی ذات میں واجب العمل ہو۔ مثلاً ہمیں سچ بولنا چاہیئے۔ اس لئے نہیں کہ جھوٹ بولنے سے ہمارا اعتماد مجروح ہو گا۔ اور اس سے ہمیں نقصان ہو گا بلکہ ہمیں فرض سمجھ کر سچ بولنا چاہیئے۔ کانٹ کے نزدیک اس قسم کے فریضہ کی ادائیگی ایک ایسی صفت پیدا کرتی ہے جو اپنا صلہ آپ ہوتی ہے اور چونکہ یہ کسی ایک فرد کا مقصود نہیں بلکہ تمام نوعِ انسانی کا مقصود ہے۔ اس نظریئے کی رُو سے ہمارا اوّلین اصولِ اخلاق یہ ہونا چاہیئے کہ اس طرح سے عمل کرنا چاہیئے کہ وہ اصول عالمگیر قانون کی حیثیت اختیار کر جائے۔

6. The form of a Categorical Imperative (According to universal laws) is that imperative which any moral agent can wish to be followed by other moral agents.

کانٹ کا خیال یہ ہے کہ صحیح انسانی عمل وہ ہے کہ جو حکمِ مطلق کے تحت سرانجام دیا جائے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کا مافیہ Content کیا ہے۔ جس طرح منطق یہ بتاتی ہے کہ ان اصولوں پر عمل کر کے آپ دو قضایا سے نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اخلاقیات میں اس سے مراد یہ ہے کہ وہ بات جو ہم اپنے لئے پسند کرتے ہیں۔ وہ دوسروں کے لئے بھی پسند کریں۔ یعنی اس قانون کو عالمگیر ہونا چاہیئے۔ یہ ایک باقاعدہ خاصیت یا وصف ہے۔ کانٹ فی نفسہٖ خیر کو ارادے کی مدد سے واضح کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس کو ہر حال میں مدِنظر رکھنا چاہیئے۔ کسی عمل کو صرف عادتاً نہیں اپنانا چاہیئے۔

کانٹ کے لئے مسئلہ یہ ہے کہ "وہ کیا شے ہے جس کی وجہ سے ارادۂ خیر خیر قرار پاتا ہے"۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ کانٹ ارادہ سے مراد کوئی سرسری خواہش نہیں لیتا۔ بلکہ ارادے سے مراد عمل کا قطعی مقصد ہے۔ کانٹ اس کو اس طرح سے بیان کرتا ہے۔

"ارادۂ خیر کی انتہائی عام توجیہات میں سے ایک توجیہہ یہ ہے کہ ارادہ کرنے کا کوئی عمل اس وقت اچھا ہوتا ہے جب وہ اچھے نتائج کا باعث ہوتا ہے۔"

کانٹ کا کہنا ہے کہ کسی ارادے کے نتائج مختلف حالات میں مختلف ہوتے ہیں۔ اور صائب ارادہ کے قاعدہ کو نتائج پر مبنی قرار دینے سے وہ قاعدہ مفروضاتی Hypothetical حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔ اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اخلاقی قوانین ہمارے اعمال کی معروضی ماہیت کے بارے میں کبھی بھی احکامات صادر نہیں کر سکتے۔

کانٹ کے نزدیک وہ خصوصیت جو عمل ارادہ کو صائب بناتی ہے وہ ارادہ کا عقلی اصول پر انجام پانا ہے۔ اس لحاظ سے اخلاقی معیار قانون عقل ہے۔ انسان ذی عقل حیوان ہے اور وہ ایک ایسی کائنات میں زندگی بسر کرتا ہے جس کی تشکیل عقلی اصولوں پر ہوئی ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ کوئی عمل اس وقت تک صائب نہیں ہو سکتا جب تک اس کی صائبیت کے لئے کوئی وجہ نہ پیش کی جا سکے۔ یعنی ایسا عمل جسے رحم کے جذبات کے تحت سرانجام دیا جاتا ہے۔ اس کو صائب صرف اسی صورت میں ثابت کیا جا سکتا ہے۔ جب اسے معقول عمل ظاہر کیا جائے۔ اور کانٹ کے خیال میں کوئی عمل صرف اسی صورت میں صائب ہو سکتا ہے جب کسی معقول محرک کے تحت کسی فعل کو کیا جائے۔ لیکن یہ غالباً اس کے اساسی مؤقف کی مبالغہ آمیز صورت ہے۔ اور یہ ہمارے عام صائب تصورات کے مطابق نہیں ہے۔ مثلاً ہم ان اعمال کو صائب سمجھتے ہیں جو رحم کے جذبات کے تحت سرانجام دیئے جائیں اور جن کو عقل بھی صائب قرار دے۔ اس صورت میں کانٹ یہی دعویٰ کر سکتا ہے کہ کسی عمل کے باعث پیدا ہونے والے مخصوص جذبات کی عدم موجودگی کے باوجود اس عمل کو احساس فرض کے تحت انجام دینا چاہیئے۔

اس کے علاوہ کانٹ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ ارادۂ خیر جس اصول پہ اپنے اعمال کا ارادہ کرتا ہے اس میں نتائج یا حالات کا حوالہ نہیں ہونا چاہیئے۔ اس اصول کی رو سے صائب فعل ہر فرد کے لئے یکساں ہو گا۔ کسی فرد کے حالات اور خواہشات کو اگر ہم اس میں دخل اندازی کی اجازت

دے دیں تو اس صورت میں کانٹ کا یہ اصول اپنی مطلق حیثیت کو برقرار نہیں رکھ سکے گا کانٹ نے اسی لئے یہ کہا ہے کہ صرف اسی اصول پر عمل کرو جس کے لئے یہ خواہش آپ رکھتے ہوں کہ وہ اصول اخلاق کا عالمگیر اصول بن جائے۔ براڈ یہاں کانٹ کے نظریے پر اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کانٹ کے اس اصول میں ابہام پایا جاتا ہے "تو ارادہ کر سکتا ہے" کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنے ارادے کے نتائج کو ملحوظ رکھنے کے بعد ارادہ کرنا۔

کانٹ کے خیال میں کسی فرد کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اپنی ذات کو قانون اخلاق کی پابندی سے بری یا مستثنیٰ سمجھے۔ کانٹ یہاں یہ دعویٰ کرتا ہے کہ صرف ارادۂ خیر ہی وہ شے یا ارادہ ہے جو مطلق اور غیر مشروط طور پر خیر ہے۔ تاہم وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ ایک مکمل طور پر کامل عالم میں ارادۂ خیر کے ساتھ ساتھ مسرت کی ایک مناسب مقدار بھی موجود ہوگی۔

کانٹ اخلاق کو ایک اصول یا قانون کا نام دیتا ہے اور وہ انہیں اوامر اور احکام سے موسوم کرتا ہے۔ وہ ان احکام کو دو حصّوں میں تقسیم کرتا ہے۔

(۱) احکام مفروضہ۔ Hypothetical Laws

(۲) حکم مطلق۔ Categorical Laws

احکام مفروضہ مقید اور اضافی ہیں۔ یہ قوانین مشروط ہوتے ہیں۔ یہ مشروط اس لحاظ سے ہیں کیونکہ ان کا اطلاق اس شرط پر ہوتا ہے کہ لوگ ان مقاصد کی جستجو کرتے ہیں۔ کانٹ کے نزدیک تمام لوگ فطری طور پر مسرت کی جستجو کرتے ہیں۔ اس لئے حصول مسرت کی خاطر جن قوانین کی پابندی کی جائے گی۔ وہ تمام قوانین احکام مفروضہ کی مثالیں ہوں گے۔ ان کی پابندی ہر فرد پر لازم نہیں۔ فن تعمیر کے قوانین، معاشیات کے اصول اور صوری منطق کے اصول یہ سب احکام مفروضہ کی مثالیں ہیں۔ قوانین تعمیر کا اطلاق ان لوگوں پہ ہوتا ہے جو خوبصورت عمارت بنانا چاہتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر آپ خوبصورت اور مضبوط عمارت بنانا چاہتے ہیں تو قوانین تعمیر کی پابندی کریں۔ اسی طرح معاشیات کے اصول بھی احکام مفروضہ ہیں۔ ان کا اطلاق صرف ان لوگوں پہ

ہوتا ہے جو دولت کے حصول کے خواہش مند ہوں۔ یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر آپ دولت حاصل کرنا چاہتے ہیں تو اصول معاشیات کی پابندی کریں۔

حکم مطلق سے مراد ایسا حکم ہے جس کی پابندی غیر مشروط طور پر ہر فرد پر لازم ہے۔ یہ قوانین مستقل اور عالمگیر ہیں۔ قطعی و مطلق ہیں۔ غیر مشروط اصول سے مراد وہ اصول ہے جس کو ہم اس کی اپنی خصوصیات کی بناء پر قبول کرتے ہیں۔ یعنی یہ اصول اس لئے پسند کئے جاتے ہیں کہ ان میں خود قبولیت کی خوبی موجود ہوتی ہے۔

کانٹ کہتا ہے کہ کوئی ایسا برتر قانون نہیں جس کی بناء پر اخلاقی حکم کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ میرے دل میں دو اشیاء بے اندازہ دہشت و استعجاب پیدا کرتی ہیں۔ ایک ستاروں بھرا آسمان سر کے اوپر اور قانون اخلاق باطن میں۔ کانٹ کا خیال ہے کہ اخلاقی قوانین کے علاوہ باقی تمام قوانین تغیر پذیر ہیں۔ حتیٰ کہ ریاضیات کے اصول بھی مستقل نہیں۔ ممکن ہے کہ کسی اور نظام میں دو جمع دو چار کے برابر نہ ہوں۔ لیکن اخلاقی قوانین میں ردوبدل کی گنجائش نہیں۔ چھوٹے چھوٹے اخلاقی اصول جن کا تعلق وقتی ضرورتوں سے ہے بدل سکتے ہیں۔ لیکن اساسی اور بنیادی اصول عالمگیر ہونے کے علاوہ قائم بالذات اور مستقل ہیں۔ البتہ ان کی خلاف ورزی ہو سکتی ہے۔ کئی لوگ سچ نہیں بولتے یا کسی کو قتل کر دیتے ہیں لیکن راست گوئی اور قتل سے احتراز کرنے کے متعلق جو اخلاقی اصول ہیں ان کا بدلنا ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کانٹ اخلاقی قوانین کو قانون مطلق کہتا ہے۔

کانٹ کہتا ہے کہ حکم مطلق اطلاقی تجربے سے بے نیاز ہے اور بیرونی غایات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اس کا اطلاق صرف ارادے سے ہے۔ اس لئے وہ کہتا ہے کہ سوائے ارادہ طیبہ کے کسی اور چیز کو فی نفسہٖ خیر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ خیر برترین صرف نیک ارادہ ہے۔ اور اس کی تلاش ہر ذی عقل فرد کا فرض اولین ہے۔ چونکہ ارادہ طیبہ کا تعلق خارجی حوادث سے قطعی نہیں۔ لہٰذا اسے حکم مطلق کہہ سکتے ہیں۔ فرض کو اس لئے ادا نہیں کرنا چاہیے کہ فرض فرض

ہے۔اگر فرض کو کسی غایت کا ذریعہ تسلیم کر کے ادا کیا جائے تو اخلاقی قانون اضافی اور معروضی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

کانٹ نے قانونِ اخلاق کی تین شکلیں بیان کی ہیں۔

1. Act on the Principle which you will to become the law of universe.

"اس اصول کے مطابق عمل کرو جس کے متعلق آپ یہ خواہش کر سکتے ہوں کہ وہ عالمگیر قانون بن جائے۔"

اس اصول کا منشا یہ ہے کہ جو اصول عالمگیر نہیں بن سکتا وہ اخلاقی قانون کا درجہ بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ کسی بھی فعل کو اختیار کرتے وقت یہ مدنظر رکھنا چاہیئے کہ کیا ہم کسی ایسے اصول کو اپنا رہے ہیں جسے ہم عالمگیر اصول بنانا مناسب سمجھیں۔ ایسا عمل جو تمام افراد کے لئے یکساں طور پر مناسب نہ ہو وہ غلط ہے۔ تمام افراد سے یکساں سلوک کے لئے ضروری ہے کہ میں اپنے افعال سرانجام دیتے وقت یہ پیش نظر رکھوں کہ اگر معاشرے کے دوسرے افراد اس طرح کی صورت حال میں گرفتار ہوتے تو کیسا عمل کرتے۔

بالفاظ دیگر میرے افعال کا قانون ایک عمومی اصول بن جانا چاہیئے جو عمل سب کے لئے تجویز نہیں کیا جا سکتا وہ غیر صائب ہے۔ مثلاً عہد شکنی کو عقلی طور پر اپنایا نہیں جا سکتا کیونکہ یہ عمل تضاد کو جنم دے گا۔ جبکہ اس کے مقابلے میں راست گوئی کو عالمگیر حیثیت دی جا سکتی ہے۔ کیونکہ اس عمل سے ہم کسی تضاد کا شکار نہیں ہوتے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اخلاقی اصول میں ایسی کون سی خاصیت ہے جس کی بنا پر وہ تمام ذی عقل انسانوں کے لئے درست ہوگا اور ہر حالت میں ناقابلِ تغیر سمجھا جائے گا۔ کانٹ کہتا ہے کہ اس خاصے یا صفت کا تعلق اخلاقی اصول کی صورت Form سے ہے۔ جس طرح ارسطوی منطق میں نتائج کی صحت استدلال کی صورت پر منحصر ہے۔ اور صورت ہی منطقی استدلال کو استحکام اور

پائیداری بخشتا ہے۔ اسی طرح سے اخلاقی اصول کی بھی ایک صورت ہے اور اسی صورت کی وجہ سے اخلاقی اصول عالمگیر ہو گا۔ صورت یہ ہے کہ جو کوئی اس اصول کو اپنے کردار کا اصول بناتا ہے۔ اور یہ ارادہ رکھ سکتا ہے کہ ہر انسان اس اصول کو اپنے کردار کا اصول بنائے اور اس پر عمل کرے۔ دوسرے الفاظ میں اس اصول کا مطلب یہ ہے کہ جو اصول ایک آدمی کے لئے صحیح ہے وہ سب کے لئے صحیح ہو گا۔ خواہ حالات کیسے ہی کیوں نہ ہوں۔ کانٹ اخلاقی قانون کو امرِ مطلق (Categorical Imperative) کہتا ہے۔ اخلاقی اصول میں کوئی استثناء نہیں ہے۔

یہ اصول محض صوری Formal (i) ہے۔ اس کا مافیہ Content (ii) کچھ بھی نہیں۔ کانٹ کہتا ہے کہ اخلاقی اصول عالمگیر ہو گا اور جس اصول میں عالمگیریت کی صلاحیت نہ ہو تو پھر اسے اخلاقی اصول نہیں کہہ سکتے۔ ہم مختصر طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک عمل اس وقت درست ہو گا۔ اگر عامل کا محرک اس عمل کے سلسلے میں صحیح کردار کے اصول پر مبنی ہو گا۔ کردار کا اصول اس وقت ہی اپنی خصوصیات کی بنا پر اپنایا جائے گا جبکہ وہ فی نفسہ درست ہو۔ اسے شخصی رجحانات سے غرض نہیں۔ یعنی دوسرے الفاظ میں یہ کہ داخلی صورت کی بنا پر اپنایا جائے گا۔ نہ کہ یہ کہ اس سے کوئی مطلوبہ مقصد حاصل کرنا مقصود ہو گا۔ اور یہ اس وقت تمام لوگوں کے لئے قابلِ قبول ہو گا۔ جب ہر آدمی ارادہ کر لے گا کہ وہ اسے اپنالیں اور اس پر عمل کریں۔

اس اصول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی اصول کو عالمگیر تسلیم کر لیا جائے تو اپنی ذات کو اس سے مستثنیٰ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس لئے جیکوبی Jacobi نے کہا تھا کہ کانٹ کا ارادہ ایک ایسا ارادہ ہے جو کسی بات کا ارادہ نہیں کرتا۔

کانٹ کا دوسرا اصول یہ ہے۔

2. Treat Humanity as an end and never as a means only.

"انسان کو انسان سمجھ۔ کسی کو محض ذریعہ یا وسیلہ خیال نہ کر۔"

یہ اصول اخلاقی لحاظ سے بہت اہمیت کا حامل ہے۔ براڈ کہتا ہے کہ یوں تو یہ اصول بہت اعلیٰ ہے کیونکہ اس کا منشا یہ ہے کہ ہر انسان کو ایک انسان سمجھنا چاہیئے اور اسے اپنے مقصد کے حصول کے لئے آلۂ کار نہیں بنانا چاہیئے۔ اور نہ ہی خود وسیلہ یا ذریعہ بننا چاہیئے۔ لیکن براڈ کہتا ہے کہ اگر فلسفیانہ انداز سے دیکھا جائے تو اس میں کئی سقم نظر آتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس میں اخلاقی معیار بننے کی صلاحیت موجود نہیں۔ یہ کہنے سے پیشتر کہ کسی انسان کو بطور ذریعہ استعمال کیا گیا ہے۔ ہمیں یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ انسانی زندگی کی صحیح غایت کیا ہے۔ اس غایت کا علم نہ تو پہلے اصول سے ہوتا ہے اور نہ دوسرے سے۔

اگر عملی زندگی کو دیکھا جائے تو ہر شخص بطور ذریعہ کام کرتا دکھائی دیتا ہے۔ مزدور سرمائے کے لئے کام کرتا ہے۔ کسان محنت سے اناج اگاتا ہے تاکہ دنیا والوں کا پیٹ بھر سکے۔ پروفیسر طلباء کے لئے ذریعہ بنتا ہے۔ غرضیکہ معاشرے میں ہر فرد دوسروں کے لئے ذریعہ بنتا ہے۔ اور اس تعلق کے بغیر کوئی معاشرہ زندہ نہیں رہ سکتا۔ جہاں نفسانفسی اور خود غرضی ہو اور ہر آدمی اپنے آپ کو غایت سمجھے وہاں اتحاد اور تعاون کی فضا پیدا نہیں ہو سکتی۔

بعض حالات میں دوسرے انسانوں کو ذریعے کے طور پر استعمال کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً اگر ٹی بی کا مریض ہو تو ایسے اپنی صحت کی خاطر اسے ہسپتال میں رکھنا پڑتا ہے۔ یعنی ٹی بی کے مریض کو ہم اپنے اور دوسرے افراد کے آرام و صحت کے لئے ذریعہ بناتے ہیں۔ ایسی ہی جب ذہنی مریض کو ذہنی ہسپتال میں بند کر دیا جاتا ہے تاکہ وہ دوسرے لوگوں کو تنگ نہ کرے تو اس سے سلوک ذریعہ (as a means) والا کیا جاتا ہے۔

کانٹ کے اس اصول کا منشا یہ ہے کہ ہر قسم کا استحصال بند کیا جائے۔ اگر کوئی انسان خود ذریعہ بننا چاہے تو اس پر بھی معاشرے نے کئی پابندیاں لگا رکھی ہیں۔ مثلاً اگر کوئی اپنی آزادی فروخت کرنا چاہے اور غلام رہنا چاہے تو معاشرہ اس کو اس فعل کی اجازت نہیں دے گا۔ کانٹ کہتا ہے کہ انسان کو انسان سمجھنا چاہیئے۔ اسی لئے کانٹ خودکشی کو بھی جائز نہیں سمجھتا۔ کیونکہ اس میں انسان اپنا

احتمال کرتا ہے۔

کانٹ نے حکم اخلاقی کی تیسری شکل یہ بیان کی ہے:۔

Act as a member of Kingdom of end

"عام مقاصد کے ایک رکن کی حیثیت سے عمل کر"

اس اصول کا مطلب ہے کہ اخلاقی کردار کے ایک اصول کی پابندی اخلاقی طور پر مجھ پر ایسی حالت ہی عائد ہوتی ہے کہ جب میں یہ سمجھوں کہ یہ اصول ایک ایسا قانون ہے جو خود میں نے اپنی ذات پر عائد کیا ہے۔ یعنی جب تک اپنا وضع کیا ہوا قانون نہ ہو تب تک اس کی پابندی لازمی نہیں ہوتی۔ جو قانون افراد پر جبراً ٹھونسا گیا ہو۔ کانٹ اسے قابلِ عمل اور قابلِ احترام نہیں سمجھتا کانٹ کہتا ہے کہ اخلاقی اصول وہی ہو سکتا ہے جس کا آپ خود بغیر کسی دباؤ کے انتخاب کریں۔ وہی قوانین اخلاقی قدر و قیمت کے حامل ہوتے ہیں جو خود بنائے جائیں اور جن کی حقانیت کا خود انسان کو یقین ہو۔

عام طور پر کانٹ کا یہ تیسرا اصول کہ "عام مقاصد کے ایک رکن کی حیثیت سے عمل کر" بہتر ہی سمجھا جاتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس طرح عمل کر کہ گویا ہر فرد مساوی قدر و قیمت کا حامل ہے لیکن یہ اصول بھی ویسا ہی صوری ہے جیسے پہلے دو اصول ہیں۔ جب تک غایت کا علم نہ ہو جائے تب تک یہ دریافت نہیں کیا جا سکتا کہ ذاتی قدر و قیمت میں مساوات برتی گئی ہے یا نہیں۔

تنقید

کانٹ کے نظریۂ اخلاق پر مندرجہ ذیل اعتراضات کئے جا سکتے ہیں:۔

(1) کانٹ کے نظریہ پر ایک اعتراض تو یہ کیا جاتا ہے کہ کانٹ کا نظریہ صورت بلا مادہ ہے۔ یعنی اس کے نظریے میں صورت پائی جاتی ہے۔ کانٹ کو بھی اس امر کا احساس تھا کہ حکم مطلق محض صوری ہے۔ اور اس کا کوئی مافیہ نہیں۔ لیکن وہ اسے بڑی خوبی سمجھتا تھا۔ صورت کا عنصر استخراجی استدلال کا

حصہ ہوتا ہے اور منطق استخراجیہ میں بھی صورت ہی پائی جاتی ہے مافیہ نہیں۔ کانٹ کا یہ خیال تھا کہ جیسے منطق کا فریضہ استدلال کے قوانین فراہم کرنا ہے۔ اسی طرح اخلاقیات کا فریضہ راہنمائی دینا ہے۔ کانٹ کے نظریے میں تشدد پایا جاتا ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے نزدیک صرف وہی کردار نیک ہوتا ہے جس کا محرک احساس فرض ہو۔ اس کے برعکس اگر کردار کی اساس احساس یا جذبات مثلاً ہمدردی یا محبت پر ہو تو وہ کردار یا فعل صائب نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ کانٹ احساس فرض پر زور دیتا ہے۔

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ صرف وہی افعال نیک ہیں جن کا محرک احساس فرض ہو بلکہ وہ کردار بھی نیک ہوسکتا ہے جس کا محرک ہمدردی یا محبت ہو۔ کیونکہ ہمدردی اور محبت بھی شریفانہ جذبات ہیں اور ان کے اندر اخلاقی خوبی پائی جاتی ہے۔ مگر کانٹ کہتا ہے کہ ٹھیک آپ ہمدردی محسوس کریں یا محبت کے جذبات رکھیں مگر جب کوئی کام سرانجام دیں اس وقت محرک صرف اور صرف احساس فرض ہونا چاہیئے۔

کانٹ کے احساس فرض کے نظریے کو ایک شاعر اپنی نظم میں یوں بیان کرتا ہے کہ "ایک شخص کہتا ہے میں اپنے دوستوں کی خدمت کرتا ہوں۔ لیکن افسوس اس میں محبت شامل ہوتی ہے۔ اس لئے مجھے اندیشہ ہے کہ یہ نیکی نہیں" "بس یہی تو اصل چیز ہے۔ اس کو ترقی دو اور لوگوں سے محبت کی بجائے سخت نفرت کرو تب جا کے تم کراہت کے ساتھ قانون اخلاق کے فرض کو پورا کرسکو گے"

یہ جواب مبالغے سے خالی نہیں لیکن کانٹ کے نظریے کی سختی کو ضرور ظاہر کرتا ہے عملی زندگی میں اگر اعمال کی بنیاد احساسات اور عواطف پر نہ ہو تو وہ قابلِ تعریف نہیں سمجھے جاتے۔ والدین محبت کی بدولت بچوں کی تربیت اور خدمت کرتے ہیں۔ اسی طرح فقیر کو خیرات ہمدردی کی بنا پر ملتی ہے جس کا سرچشمہ عقل کی بجائے جذبۂ محبت ہے۔ مگر کانٹ عقل پر اس قدر زور دیتا ہے کہ جذبہ بالکل کچلا گیا ہے۔ ہمیں کانٹ سے اتفاق ہے کہ بعض اوقات بعض جذبات فرد کو

برانگیختہ کر دیتے ہیں لیکن تمام جذبات اس قسم کے نہیں، بلکہ بعض تو اخلاقی زندگی کے لئے نہایت ضروری ہیں۔ مثلاً ہمدردی اور محبت کو ہی لیجئے۔ سماجی زندگی ان دونوں عوامل کے بغیر محال ہے۔ یہی جذبات سوشل ترقی کے ضامن اور فلاح و بہبود کے لئے ضروری ہیں۔

کانٹ فی الحقیقت عقل اور جذبے میں دوئی پیدا کرتا ہے اور ان کے باہمی ملاپ کا کوئی راستہ کھلا نہیں چھوڑتا۔ اس موقف کا منطقی نتیجہ یہ نکلے گا کہ صرف عقل کو ہی ایک نصب العین تسلیم کیا جائے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اخلاقی فضیلت محض عقل پر ہی مبنی نہیں ہے۔ یہ غلطی افلاطون نے بھی کی تھی کیونکہ اس نے علم اور فضیلت کو ایک ہی صف میں کھڑا کر کے اخلاقی زندگی کے وقوفی پہلو کو اہمیت دے دی۔ لیکن صحیح نصب العین عقل اور جذبے پر مشتمل ہونا چاہیئے۔ اور جائز حد تک دونوں کی تشفی ہونی چاہیئے۔

(۳) اگر کانٹ کی تعلیم پر عمل کیا جائے تو صرف راہبانہ زندگی ہی نصب العینی زندگی رہ جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اخلاقی زندگی میں راہبانیت کا عنصر موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن راہبانیت کو مقصد عظمیٰ لینے سے تمدنی نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ہیگل، افلاطون، ارسطو اور گرین جیسے مفکرین نے انسانی ذات کے دونوں پہلوؤں (عقل اور جذبہ) کو اہمیت دی ہے۔ گرین کے نزدیک نصب العین نہ تو خواہشات کی تشفی ہے اور نہ خواہشات کا کچلنا، بلکہ خواہشات کی تنظیم اور انضباط ہے۔ یہی وجہ ہے کہ گرین کا تحقق ذات کا نظریہ انسانی فطرت کے دونوں پہلوؤں میں یگانگت پیدا کرتا ہے۔ دنیا میں ایسا کوئی قانون رائج نہیں ہو سکتا جس میں صرف عقل ہی کارفرما ہو۔ اور جذبات کو بالکل دخل نہ ہو۔ فرائیڈ تو جذبات کو زندگی کا جزو سمجھتا ہے۔ انسان کی شخصیت میں اس کے ماحول اور جذبات و احساسات کو بہت دخل ہے جہاں جذبات و احساسات دبائے جاتے ہیں۔ وہاں اخلاقی گرفت بھی کمزور پڑ جاتی ہے۔ اخلاقی اصول پنپ نہیں پاتے۔ کانٹ احساسات کو نظر انداز کرنے میں حد سے تجاوز کر گیا۔ کانٹ اس امر سے اچھی طرح آگاہ تھا کہ انسان کے احساسات، جذبات اور اس کے خیالات کو اس کی

شخصیت سے خارج نہیں کیا جاسکتا۔ اگرچہ انسان کی شخصیت کا عقلی پہلو زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ لیکن اس کی اہمیت سے انسانی شخصیت کے دوسرے پہلو کی نفی نہیں ہو سکتی۔

کانٹ اخلاقی احکام میں کسی استثنار کو جائز نہیں سمجھتا۔ یعنی کسی اخلاقی اصول کی خلاف ورزی غیر معمولی یا خاص حالات میں بھی جائز نہیں ہے۔ مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ مقدس سے مقدس قانون بھی بعض حالتوں میں ساقط ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر سچ بولنا اخلاقی اصول ہے اور انسان کو سچ بولنا چاہیئے۔ لیکن اگر مریض کی جان بچانے کے لئے ڈاکٹر جھوٹ بولے تو ایسا جھوٹ جائز ہے کیونکہ قانون انسان کے لئے بنا ہے نہ کہ انسان قانون کے لئے۔ مگر کانٹ اخلاقی احکام میں کسی استثنار کو تسلیم نہیں کرتا۔

اگر اصول کردار کو یا اخلاقی اصول کو ہر حالت میں عالمگیر ہونا ہو اور استثنار کسی حالت میں بھی جائز نہ ہو۔ تو بقول راشڈل کانٹ کی غروبت (celibacy) بھی ایک جرم تھی کیونکہ اگر تجرد زندگی کو عام رواج دیا جائے تو نوع انسانی بہت جلد فنا ہو جائے گی اور اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اس تجردانہ زندگی کو اختیار کرنے والا ہی کوئی باقی نہ رہے گا۔

(۵) کانٹ اخلاقی قانون کو زمان و مکان کی قیود سے مطلقاً آزاد قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ایک ایسا برتر قانون ہے۔ جس سے بالاتر کوئی قانون نہیں ہے۔ یہاں تک کہ خدا اور فرشتے بھی اس کی گرفت میں ہیں۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ ایسا کوئی قاعدہ یا قانون نہیں ہے۔ جو زمان و مکان کی قیود سے مطلقاً آزاد ہو۔ اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کانٹ کا فلسفہ خلار میں معلق ہے کیونکہ جب وہ قانون اخلاق کو زمان و مکان کی حدود سے برتر ٹھہراتا ہے تو وہ خلار میں بات کرتا ہے اور زمان و مکان کی حدود کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ کیونکہ ہم زمان و مکان کی حدود میں رہ کر سوچ سکتے ہیں۔ اس لئے کانٹ کا نظریہ غیر حقیقی ہے۔ کیونکہ یہ نظریہ عملی طور پر معاشرے میں کارفرما نہیں ہو سکتا

(۶) میکنزی کانٹ کے حکم مطلق پر اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کانٹ کو قانون اخلاق کے لئے حکم کا لفظ استعمال نہیں کرنا چاہیئے تھا۔ کیونکہ احکام کی نوعیت تعزیر کی ہوتی ہے۔ یعنی یہ احکام ہوتے ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ کیا کرنا پڑے گا۔ مگر اس کے برعکس اخلاقی قانون کی نوعیت "باید" Should or Ought کی ہوتی ہے۔ یہ بتاتے ہیں کہ کیا کرنا چاہیئے What should be اب اگر ہم قانون اخلاق کے لئے حکم مطلق catagorical imperative کا لفظ استعمال کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کی نوعیت تعزیر کی سی ہوگی۔

پروفیسر میکنزی مزید کہتا ہے کہ کانٹ کو اخلاقی قانون کے لئے حکم کا لفظ استعمال نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ حکم تو کوئی برتر طاقت عائد کرتی ہے۔ مگر قانون اخلاق بذات خود برتر قانون ہے اور اس سے مزید برتر کوئی قانون موجود نہیں۔

کانٹ کہتا ہے کہ ایک مخصوص صورت حال میں ایک عمل اگر غلط یا درست ہے تو ایسی صورت حال میں دوسری عاقل ہستی کے لئے بھی درست یا غلط ہوگا۔ خواہ اس شخص کے ذاتی رجحانات یا ذاتی پسند کچھ ہی کیوں نہ ہو۔ براڈ کے نزدیک یہ مفروضہ درست نہیں۔ افراد رجحانات اور ذاتی پسند و ناپسند کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور اگر کچھ رجحانات مشترک بھی ہوں تو بھی یہ درست نہیں۔ بعض حالات میں صرف عقل ہی صحیح فیصلہ کرتی ہے۔ مثلاً جج کو فیصلہ کرتے وقت اپنے جذبات کو بالکل نظر انداز کر دینا چاہیئے۔ اور عقل کے مطابق فیصلہ دینا چاہیئے۔ مگر بعض صورتوں میں ہماری ذاتی پسند و ناپسند کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ مثلاً شادی بیاہ کے معاملات میں اگر ذوق اور ذاتی پسند و ناپسند کو مدنظر نہ رکھا جائے تو دو انسانوں کی زندگی اکارت ہو جاتی ہے۔

(۸) کانٹ کا یہ کہنا کہ ذی عقل انسان خود اپنے لئے ضابطہ اخلاق مرتب کرے۔ اس کے نظریے کو موضوعیت کے قریب لے آتا ہے۔ ہر انسان اپنے فعل میں ایک دوسرے سے جداگانہ

طور پر سوچتا ہے۔ ہمارے اخلاقی ضابطے ہمارے ماحول اور سوشل حالات کے پابند ہوتے ہیں۔ اگر کسی معاشرے میں انسانی گوشت حرام نہیں تو ان کے لئے یہ اخلاقی اصول نہیں بن سکتا کہ انسانی گوشت حرام ہے۔

(۹) اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض اخلاقی اصول جو افراد کے لئے بطور معیار کام دیتے ہیں وہ احکام مفروضہ Hypothetical Laws نہیں ہوتے بلکہ احکام مطلق ہوتے ہیں یعنی غیر مشروط ہوتے ہیں۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ ان پر عمل کرتے ہوئے افراد کے پیش نظر نتائج نہیں ہوتے۔ مثلاً انسان جھوٹ نہیں بولتا۔ کیونکہ وہ اسے اخلاقی اصول تسلیم کرتا ہے۔ وہ اس امر کی پرواہ نہیں کرتا کہ سچ بولنے کے کیا نتائج نکلیں گے۔ براڈ کہتا ہے کہ اس حد تک کانٹ کے نظریے میں صداقت موجود ہے۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ اس کا مطلب یہ نہیں کہ جو اخلاقی اصول اب مطلق حیثیت اختیار کر گئے ہیں، وہ پہلے کسی وقت میں احکام مفروضہ نہیں رہے۔ مثلاً لوگ جھوٹ نہیں بولتے کیونکہ اس کے نتائج بھی اچھے نہیں ہوتے۔ اگر نتائج اچھے نہ ہوں اور پھر بھی اصول کی پیروی کی جائے تو یہ اصول مفروضہ ہوگا۔ براڈ کہتا ہے کہ شروع میں تو کئی اصول مفروضہ ہوتے ہیں یعنی نتائج کی بنا پر ان کو اپنایا جاتا ہے۔ لیکن بعد میں نتائج کا خیال ذہن سے نکل جاتا ہے اور یہی قانون احکام مطلق کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے۔

کانٹ کا کہنا یہ ہے کہ جو شے ایک ذی عقل ہستی کے لئے صحیح یا غلط ہو۔ سب ذی عقل ہستیوں کے لئے صحیح یا غلط ہوگی۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ اخلاقی قوانین مطلق نہیں۔ براڈ کہتا ہے کہ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ وہ اس سلسلے میں دو سوال اٹھاتا ہے۔

(۱) کیا کوئی ایسا مقصد ہے۔ جس کو ذی عقل ہستی کے لئے ضروری Desirable قرار دیں۔ یعنی جو انسان کے ذی عقل ہونے کی وجہ سے یہ فیصلہ کر سکے کہ یہ ضروری یا مستحسن ہے۔ براڈ کہتا ہے کہ محض عقل کے تصور سے اخلاق کا تصور نہیں نکلتا۔ ذی عقل وجود کا تصور تو ایسی ہستی کی نشاندہی کرتا ہے جو تصورات کے درمیان ضروری اور ناگزیر رشتے قائم کر سکے جو استخراجی اور

احتمالی نتائج نکال سکے اور اسے قبل از تجربی تصورات کی حیثیت دے سکے۔ لہذا برڈ کہتا ہے کہ محض عقل کے تجربے سے اخلاقی علم اخذ نہیں کیا جا سکتا۔

براڈ اس میں کہنا یہ چاہتا ہے کہ کانٹ کا یہ موقف کہ عقلیت سے انسان کا تصور نکلتا ہے۔ یہ غلط ہے عقلیت سے تو صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ انسان نتائج اخذ کر سکتا ہے۔ انسان تصورات کے درمیان ضروری رشتے قائم کر سکتا ہے اور قبل از تجربی تصورات کی تشکیل کر سکتا ہے۔ اخلاق کا اس میں کہیں ذکر موجود نہیں۔ البتہ اخلاقی تصورات میں ضروری رشتے موجود ہوں تو عقل انہیں تلاش کرے گی۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مطلق اصولوں کا معیار کیا ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ معیار صرف اتنا ہے کہ انہیں عقل کے تصور سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔

ایک اور اصول جو کہ استخراجی منطق کی جان ہے اسے کانٹ نے اخلاقیات کا اصول بنا دیا ہے۔ وہ اصول عدم تضاد Non-Contradiction کا ہے۔ تضاد منطقی اعتبار سے غلطی کی نشاندہی کرتا ہے اور عدم تضاد صحت کی۔ کانٹ کا کہنا یہ ہے کہ صرف وہی اخلاقی اصول صحیح ہوگا جو تضاد سے بچا ہوا ہو۔

عدم تضاد کا اصول منطقی اصول ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوگا کہ کب غلطی ہوئی۔ لیکن یہ صحت کا اصول نہیں۔ یعنی تضاد کی موجودگی میں غلطی کا احساس ہوگا اور اگر تضاد نہ ہو تو اس سے اصول صحیح نہیں ہو سکتا۔ کانٹ نے دیگر تصوریت پسند فلسفیوں کی طرح تضاد کے اصول کو جو کہ نفی کا اصول ہے۔ مثبت بنانے کی کوشش کی ہے اور یہ غلط ہے۔ مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ تمام انسان بندر ہیں تو اس جملے میں کوئی تضاد نہیں۔ لیکن عدم تضاد سے ہر جملہ صحت کا حامل نہیں ہو سکتا۔

براڈ کا کہنا یہ ہے کہ اخلاقی صحت میں موزونیت Fittingness کا پہلو موجود ہوتا ہے۔ یعنی ہر شے موقع اور محل کے مناسب ہے اور موزوں ہے۔ موقع کی نزاکت دیکھ کر اخلاقی فعل کی صحت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ مثلاً جو رویہ بچوں کے لئے جائز ہوگا وہ بڑوں کے لئے جائز

نہیں ہوتا۔ حالات مختلف ہوتے ہیں۔ تقاضے مختلف ہوتے ہیں۔

ہماؤ کہتا ہے کہ موزونیت کا تجزیہ ممکن نہیں۔ لیکن اخلاقی حکم مانتے ہوئے اس پہلو کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا صرف عدم تضاد کا اصول جو صوری Formal ہے یہاں کام نہیں دے گا۔

اگر کسی اصول کو عالمگیر بنادینے سے اس کی نفی (Negation) ہو جائے تو ایسا اصول فضول ہوگا۔ اگر کہا جائے کہ ہر شخص کو خیرات دینی چاہیئے تو پھر خیرات لینے والا کوئی نہیں رہے گا کیونکہ ہر شخص تو خیرات دینے والا ہوگا۔

کانٹ پر ایک اعتراض یہ کیا جاسکتا ہے کہ اس نے قانون اخلاق کی ایک شکل یہ بیان کی ہے کہ ترسیل اصول کے مطابق عمل کرو یعنی ایسے اصول پر عمل کرو جس کے متعلق تم خواہش کر سکتے ہو کہ وہ تمہاری مرضی سے عالمگیر اصول بن جائے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کانٹ نے تمام عمر خود شادی نہیں کی۔ اس لئے اسے کہنا چاہیئے کہ شادی نہیں کرنی چاہیئے۔

اگر کانٹ کی اس بات پر عمل کیا جاتا کہ "شادی نہیں کرنی چاہیئے" تو اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ وہ نسل انسانی کا خاتمہ چاہتا ہے۔

مندرجہ بالا نقائص کے باوجود کانٹ کا نظریہ اس لحاظ سے پسندیدہ ہے کیونکہ وہ ارادۂ طیبہ پر زور دیتا ہے۔ وہ عمل کو اس کے نتیجے سے نہیں بلکہ نیت یا محرک سے پرکھنے کا مشورہ دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اچھا فعل وہ ہے جس کا محرک یا نیت نیک ہو یعنی اچھی ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عمل میں نیت کی صفائی کا قائل ہے۔

باب پنجم

اسلام کا فلسفہ اخلاق

" اسلام اپنا مکمل اور مستقل بالذات اخلاقی نظام رکھتا ہے "

انسان کے اندر اخلاقی حس ایک فطری حس ہے جو بعض صفات کو پسند اور بعض صفات کو ناپسند کرتی ہے۔ یہ حس انفرادی طور پر اشخاص میں چاہے کم و بیش ہو مگر مجموعی طور پر انسانی شعور نے اخلاق کے بعض اوصاف پر خوبی کا اور بعض پر برائی کا ہمیشہ یکساں حکم لگایا ہے۔ دنیا کے تمام معاشرے جس شے پر متفق نظر آتے ہیں وہ حسن اخلاق ہے۔ سچائی، انصاف، پاس عہد اور امانت کو ہمیشہ سے انسانی اخلاقیات میں تعریف کا مستحق سمجھا گیا ہے اور کبھی کوئی ایسا دور نہیں گزرا جب جھوٹ، ظلم، بد عہدی اور خیانت کو پسند کیا گیا ہو۔ ہمدردی، رحم، فیاضی اور فراخدلی کی ہمیشہ قدر کی گئی ہے۔ اور خود غرضی، سنگدلی، بخل اور تنگ نظری کو کبھی عزت کا مقام حاصل نہیں ہوا صبر و تحمل، استقلال و بردباری، اولوالعزمی و شجاعت ہمیشہ سے وہ اوصاف رہے ہیں جو داد کے مستحق سمجھے گئے اور بے صبری، چھچھورا پن، تلون مزاجی، پست حوصلگی اور بزدلی پر کبھی تحسین و آفرین کے پھول نہیں برسائے گئے اور کبھی ایسا نہیں ہوا کہ بندگی نفس، کم ظرفی، بدتمیزی اور کج خلقی نے اخلاقی محاسن کی فہرست میں جگہ پائی ہو۔ فرض شناسی، وفاشعاری، مستعدی اور احساس ذمہ داری کی ہمیشہ عزت کی گئی ہے۔ اور فرض ناشناس، بے وفا، کام چور اور غیر ذمہ دار لوگوں کو کبھی اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی اخلاقیات دراصل وہ عالمگیر حقیقتیں ہیں جن کو سب افراد

جانتے ہیں۔ نیکی و بدی کوئی ایسی ڈھکی چھپی چیزیں نہیں جنہیں کہیں سے ڈھونڈ نکالنے کی ضرورت ہو۔ وہ تو انسان کی جانی پہچانی چیزیں ہیں جن کا شعور آدمی کی فطرت میں ودیعت کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں نیکی کو معروف اور بدی کو منکر کہا گیا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ نیکی وہ شے ہے جسے سب انسان اچھا سمجھتے ہیں اور منکر وہ ہے جسے انسان خوبی اور بھلائی کی حیثیت سے نہیں جانتا۔

دنیا کے تمام معاشرے اور تمام تمدن جس شے پر متفق نظر آتے ہیں وہ اخلاقی اقدار ہیں۔ یہ تمام اقدار انسانیت کا مشترکہ ورثہ ہیں۔ اسلام نے ان تمام اقدار کو اپنے نظام میں سمولیا ہے اور اس نے فلسفہ اخلاق کے تمام بنیادی امور کے بارے میں ایک منظم اور مربوط نظریہ پیش کیا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کیا شے ہے جس کے باعث ہم کہتے ہیں کہ اسلام اپنا ایک مستقل اخلاقی نظام رکھتا ہے۔ یا اخلاق کے معاملہ میں آخر اسلام کا وہ خاص عطیہ Contribution کیا ہے جسے اس کی امتیازی خصوصیت کہا جاسکے۔

غور کرنے کے بعد یہ حقیقت ہم پر واضح ہوتی ہے کہ وہ اصل چیز جس نے اسلام کے اخلاقی نظام کو ممتاز حیثیت دی ہے وہ ہے کائنات کا تصور۔ کائنات کے اندر انسان کی حیثیت اور انسانی زندگی کا مقصد۔ اسلام کا ان سوالوں کے بارے میں جواب یہ ہے کہ اس کائنات کا خدا ہے اور وہ خدا واحد ہے۔ اسی نے اس کائنات کو تخلیق کیا ہے اور وہی اس کا مالک ہے اور اسی کی اطاعت پر اس کائنات کا تمام نظام چل رہا ہے۔ کیونکہ وہ قادرِ مطلق ہے۔ وہ حکیم ہے علیم ہے۔ اور انسان خدا کی تخلیق ہے اور انسان کا یہ فرض ہے کہ وہ اس خالق کی بندگی و اطاعت کرے اور اس بندگی کا طریقۂ کار انسان کا اپنا ایجاد کردہ نہیں بلکہ اس طریقہ عبادت کو خدا نے تجویز کیا ہے۔ خدا نے اس کی راہنمائی کے لئے پیغمبر اور رسول بھیجے۔ کتابیں نازل کی ہیں۔ انسان کا یہ فرض ہے کہ وہ اسی سرچشمہ ہدایت سے زندگی کا نظام اخذ کرے۔ انسان اپنی زندگی کے نظام کے لئے خدا کے سامنے جوابدہ ہے۔ انسانی زندگی دراصل امتحان کی مہلت ہے اور

انسان کی یہ کوشش ہونی چاہیئے کہ وہ آخرت کی جو ابدی ہی میں اپنے خدا کے حضور کامیاب و کامران ہو۔ اسلام نے اخلاقی امور کا کمال یہ قرار دیا ہے کہ وہ یہ سمجھ کر ادا کئے جائیں کہ یہ خدا کے احکام ہیں اور انسانوں کو خدا کے بتلائے ہوئے معیار خیر و شر کے مطابق عمل کرنا ہے اور اسی میں ان کی فلاح ہے۔ بعض اوقات ایسے ہوتا ہے کہ انسان کسی شے کو اپنے لئے مفید سمجھتا ہے لیکن درحقیقت وہ مضر ہوتی ہے۔ اور بعض اشیاء کو وہ مضر سمجھتا ہے۔ لیکن وہ حد درجہ اس کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ قرآن پاک کی یہ آیت اسی مفہوم کی وضاحت کرتی ہے۔

وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا
شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ○

(البقرہ : ۲۱۶)

ترجمہ:۔ "عجب نہیں کہ ایک چیز تم کو بری لگے اور وہ تمہارے حق میں بھلی ہو۔ ایک چیز جو تم کو بھلی لگے اور وہ تمہارے لئے مضر ہو۔ خدا ہی بہتر جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔"

آخر میں وجہ بھی بتا دی ہے کہ اللہ ہی حقائق اشیاء سے کما حقہ باخبر ہے اور تمہارے علم کا دائرہ محدود ہے۔ اگر ہر انسان یا انسانی گروہ اپنے لئے خود اخلاقی ضابطے وضع کرنے لگے تو انسانی معاشرہ انتشار کا شکار ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اخلاق کا تعلق باہمی معاملات و مسائل سے ہے۔ سید سلیمان ندوی "سیرت النبیؐ" میں لکھتے ہیں:۔

"دنیا کی ساری خوشیاں، خوش حالی اور امن و امان اسی اخلاق کی دولت سے ہے۔ اس دولت کی کمی کو حکومت وجاعت اپنی قوت اور طاقت کے قانون سے پورا کرتی ہے۔ اگر انسانی جماعتیں اپنے اخلاقی فرائض کو پوری طرح انجام دیں تو حکومت کے جبری قوانین کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہوگی۔ اسی لئے بہترین مذہب وہ ہے جس کا اخلاقی دباؤ اپنے ماننے والوں پر اتنا ہو کہ وہ ان کو ہر قدم پر سیدھے راستے سے بھٹکنے نہ دے۔"

اس اعتبار سے اسلام دنیا کے تمام مذاہب اور نظاموں سے کہیں زیادہ جامع ہے۔ معیار دینے کے ساتھ اسلام اپنے اسی تصور کائنات و انسان سے ہم کو اخلاقی حسن و قبح کے علم کا ایک مستقل ذریعہ بھی دیتا ہے۔ اس نے ہمارے علم اخلاق کو محض عقل، خواہشات، تجربے یا علوم انسانی پر منحصر نہیں کر دیا ہے کہ ہمیشہ ان کے بدلتے ہوئے فیصلوں سے ہمارے اخلاقی احکام بھی بدلتے رہیں اور انہیں کوئی پائیداری نصیب ہی نہ ہو سکے گی بلکہ وہ ہمیں ایک متعین ماخذ دیتا ہے یعنی خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت جس سے ہم کو ہر حال اور ہر زمانے میں اخلاقی ہدایات ملتی ہیں۔ اور یہ ہدایات ایسی ہیں کہ خانگی زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے معاملات سے لے کر بین الاقوامی سیاست کے بڑے بڑے مسائل تک زندگی کے ہر پہلو اور ہر شعبے میں وہ ہماری راہنمائی کرتی ہیں۔ اسلام نے اخلاق کی بلندی کا وہ اعلیٰ معیار پیش کیا ہے جہاں انسان اللہ کے رنگ میں رنگ جاتا ہے۔ اسلام نے اخلاقی تعلیمات کا جو خاکہ پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ :-

۱۔ چونکہ اسلام میں اخلاق بھی دوسرے مذہبی امور کی طرح ایک عبادت ہے اس لئے اس کی غرض و غایت بھی ہر قسم کی دنیاوی اور ذاتی اغراض سے پاک ہونی چاہیئے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو اس کی حیثیت کچھ بھی نہیں ہے۔ اور نہ ہی ان اخلاقی امور کا کوئی اخروی فائدہ ہوگا قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے :-

وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا ۖ وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا۔ (آل عمران : ۱۴۵)

ترجمہ :- " اور جو شخص دنیا میں (اپنے اعمال کا) بدلے چاہے گا اس کو ہم یہیں بدلہ دیں گے اور جو آخرت میں طلب ثواب ہوگا اس کو وہاں اجر دیں گے"

لیکن اس کے ساتھ ہی قرآن یہ بھی وضاحت کرتا ہے کہ اگر کوئی بھی بھلائی کا کام بدنیتی، ریاکاری اور نمائش کے جذبے سے کیا جائے۔ وہ باطل ہوگا اور اس کا کوئی اجر نہ ملے گا۔

۲۔ اخلاق درحقیقت انسانوں کے باہمی تعلقات میں خوش نیتی اور اچھائی برتنے کا نام ہے کہ

انسانوں کے باہمی میل جول سے جو فرائض اور ذمہ داریاں ایک دوسرے پر عائد ہوتی ہیں ان کا بطریقِ احسن ادا کرنا اخلاق کہلاتا ہے۔ اس لئے اخلاق کے وجود کے لئے انسانوں کا باہمی میل جول اور وابستگی ضروری ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام رہبانیت کو جائز نہیں کہتا۔

وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ (الحدید : ۲۷)

ترجمہ :۔ " اور رہبانیت جس کو انہوں نے از خود گھڑا۔ ہم نے ان کو اس کا حکم نہیں دیا تھا"

۳۔ اسلام میں جماعت کے افراد پر ان کی قوت کے مطابق جماعت کے دوسرے افراد کی نگرانی فرض ہے۔ اسی اخلاقی اور شرعی فرض کا نام امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے۔ قرآن حکیم کی وضاحت کے پیشِ نظر امت مسلمہ کی فضیلت ہی اس بات پر ہے کہ یہ امت امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فریضہ سر انجام دیتی ہے۔

۴۔ عدل و انصاف کو ہمیشہ مدنظر رکھنا چاہیئے۔ کسی فرد یا قوم کی دشمنی کی وجہ سے راہِ اعتدال سے ہٹنا یا سچی شہادت دینے سے گریز کرنا جائز ہے خواہ اس کو رشتہ داروں، دوستوں اور انتہا یہ کہ اپنی ذات کے خلاف ہی گواہ کیوں نہ بننا پڑے۔ اور اسی طرح اگر دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ کرنے کا معاملہ پیش آئے تو بے لاگ فیصلہ کرنا چاہیئے۔ عدل کی تاکید قرآن میں جگہ جگہ نظر آتی ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے :

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ط (النساء : ۵۸)

ترجمہ :۔ " اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو"

ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے :۔

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ط (المائدہ : ۸)

ترجمہ :۔ " لوگوں کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کرے کہ تم انصاف چھوڑ دو"

۵۔ اسلام کے نزدیک وہ تمام صفات مذموم ہیں جو معاشرے کی اخلاقی فضا کو مکدر کریں۔

اور مسلمانوں کے اتحاد اور نظم وضبط کو نقصان پہنچائیں اور جن سے اس امر کا خطرہ لاحق ہو کہ پورا معاشرہ ناقابلِ اعتبار قرار پائے۔ مثلاً جھوٹ، انتشار و افتراق، افتراء پردازی، بدگمانی چغلی، غیبت، نفاق اور تجسس وغیرہ کہ یہ وہ محرکات ہیں جن سے کسی سوسائٹی کی فضا مکدر ہو سکتی ہے۔ ان سے بچنے کے لئے قرآن پاک میں مختلف ہدایات ملتی ہیں مثلاً

"اور بچتے رہو جھوٹی بات سے"

"ایک دوسرے کو برُے ناموں سے نہ پکارو"

۶۔ مسلمانوں کی جان و مال، عزت و آبرو سب محترم ہیں۔ ناحق کسی کی جان لے لینا بے عزت کرنا یا ذلیل و خوار کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ بددیانتی ظلم، فخر و غرور، خودستائی، حسد، بغض ناپ تول میں کمی بیشی، انتقام، قتل ناحق وغیرہ اللہ کے نزدیک یہ سب مذموم صفات ہیں۔

۷۔ قرآن مجید میں حکم ربانی ہے کہ جائز سفارش کرو اور کسی کا مال ناجائز طور پر نہ کھاؤ۔ یعنی بطور رشوت یا کسی اور ناجائز ذریعہ سے۔

۸۔ اسلام تلقین کرتا ہے کہ باہمی میل ملاپ میں اور بات چیت میں تواضع اور شیریں زبانی سے کام لو اور غرور اور بدمزاجی سے پرہیز کرو۔ عفو و درگزر سے کام لو اور ہر چھوٹی اور معمولی بات پر آپے سے باہر نہ ہو جاؤ۔

۹۔ معاشی نقطۂ نظر سے افراد ایسی روش اختیار کریں جس میں قناعت اور خرچ میں اعتدال ہو اور اسراف سے دور رہیں اور اگر اللہ نے کسی فرد کو وافر دیا ہو تو لالچ نہ کریں اور نہ اس سے حسد کریں اور بخل سے کام نہ لیں۔

اسراف، بخل اور فضول خرچی سے قرآن اس لئے منع کرتا ہے کہ تمام برائیاں حسد اور اعتدال سے تجاوز کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ اسلام کے نظام اخلاق میں عدل اور توازن کو ایک مرکزی مقام حاصل ہے اور اسی سے اسلام کے اخلاقی نظام پر روشنی ڈالی جا سکتی ہے۔ اسلامی اخلاقیات کا پورا نظام ایک اجتماعی نصب العین کی جدوجہد کے مرکز و محور پر تعمیر ہوا ہے۔

اسی لئے قرآن نے سلبی Negative نیکیوں کی بجائے ایجابی Positive نیکیوں کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ اکثر نیکیاں جن کو بعد میں مسلمانوں نے سلبی رنگ دے دیا وہ درحقیقت ایجابی نیکیاں ہیں۔ مثلاً صبر اور توکل کا قرآنی مفہوم وہ نہیں ہے جو مسلمان عام طور پر سمجھتے ہیں۔ صبر محض منفعلانہ طور پر شدائد و مصائب کے برداشت کر لینے کا نام نہیں بلکہ اس میں ایک ایجابی صفت پائی جاتی ہے۔ یعنی یہ کہ مصیبتوں کا آگے بڑھ کر مقابلہ کیا جائے۔ چنانچہ صبر میں جرأت کا مفہوم بھی شامل ہے جس کو مسلمانوں نے اس میں سے خارج کر دیا ہے۔ یعنی صبر کا موجودہ مفہوم یہ ہے کہ ایک اندھی بہری تقدیر کے نتیجہ میں جو تکالیف و مصائب آپڑیں ان کو سہہ لیا جائے قرآن کا مفہوم صبر اس سے مختلف ہے۔ وہ صبر کے معنی یہ لیتا ہے کہ ایک اجتماعی نصب العین کی جدوجہد میں جو تکالیف و مصائب پیش آئیں ان کا خندہ پیشانی سے مقابلہ کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ ایسے صبر کرنے والوں کو پسند کرتا ہے جو شکستوں اور ہزیمتوں کے باوجود اپنے نصب العین پر جمے رہتے ہیں۔

اخلاقی زندگی کا تمام تر دار و مدار انسان کے اپنے نصب العین سے لگاؤ، محبت بلکہ والہانہ عشق پر ہے۔ یہ نصب العین اس کے لئے زمین پر خدا کی نیابت کے فرائض ادا کرنے کے سوا کچھ نہیں۔ انسان میں اس نصب العین کے قریب سے قریب تر پہنچنے کی خواہش جتنی قوی اور غالب ہو گی اتنی ہی سرعت سے وہ اخلاقی ترقی کی منازل طے کرے گا لیکن جب یہ خواہش کمزور اور ضعیف ہو جائے گی تو ترقی تو ایک طرف وہ اخلاقی حیثیت سے بھی تنزل کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ یہ تنزل نفس کی اطاعت اور شیطان کی پیروی سے واقع ہو جاتا ہے۔ انسان کے دو بڑے دشمن ہیں ایک اس کا نفس جسے قرآن نفس امارہ کہتا ہے اور دوسرا شیطان جس نے ازل کے دن سے اسے سجدہ کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ نفس امارہ ہمیشہ برائی کی ترغیب دیتا ہے اور شیطان کا تو کام ہی یہ ہے کہ انسان کو گمراہ کرے، بہکائے، دھوکہ دے، سیدھے راستے سے ہٹائے۔ نفاق و دشمنی کے بیج بوئے۔ لوگوں کو آپس میں لڑائے۔ قتل و غارت کا بازار گرم کرے اور بے حیائی و بے غیرتی کو رواج دے۔ نفس اور شیطان ان دونوں میں سے کوئی ایک جب انسان پر غالب آجاتا ہے تو وہ ان رذائل کا مرتکب ہوتا ہے جو

اسے انسانیت کے اعلیٰ مقام سے گرا دیتے ہیں۔ یہ رذائل زندگی کی نفی کرتے ہیں۔ اس لئے انہیں منفی یا سلبی Negative اقدار کہا جاتا ہے۔

اخلاقیات میں فلسفیوں نے اپنا یہ فرض اوّلین سمجھا ہے کہ وہ زندگی کا حقیقی منتہا و مقصود دریافت کریں۔ افلاطون و ارسطو سے لے کر سپائی نوزا، کانٹ، ہیگل اور گرین تک سبھی نے یہ فرض انجام دینے کی کوشش کی ہے۔ اسی منتہا و مقصود کے پس منظر میں انسان کی پوری زندگی اپنا ایک فورم اور شکل اختیار کر لیتی ہے۔ مفکروں کو ان کی کاوش نے اس مقام تک پہنچا دیا ہے کہ وہ یہ ماننے پر مجبور ہوئے ہیں کہ زندگی کے مقصود و منتہا Ultimate Ends کا انسان کی موجودہ زندگی سے بہت گہرا تعلق ہے۔ ان فلسفیوں کا فرض یہ ہے کہ وہ اس حقیقت کو اس حد تک واضح اور عیاں کر دیں کہ عام انسانی شعور اسے اپنی گرفت میں لے سکے۔

اخلاقیات کے مطالعہ میں حق، حسن اور خیر کو بنیادی اہمیت دی جاتی ہے۔ ان کا تعلق انسان کے علم و احساس اور عمل سے ہے۔ اگر آدمی حق و صداقت کو دریافت کرنے میں ناکام رہے تو درحقیقت وہ صحیح علم کے حصول سے محروم رہے گا۔ انسان کی یہ فطرت ہے کہ وہ جستجو کرتا ہے اسی طرح وہ یہ جاننا چاہتا ہے کہ صداقت کیا ہے؟ وہ ہر اس شے کو اہمیت دیتا ہے جو حسن و خوبی کی حامل ہو۔ اسی طرح وہ اس عمل کو اپنانا چاہتا ہے جس میں خیر کا پہلو نمایاں ہو۔ سقراط کا قول ہے:۔

Virtue is a kind of knowledge

(نیکی علم ہی کی ایک قسم ہے)

اس سے سقراط کی مراد یہ ہے کہ اگر اخلاقی فرائض کے نتائج ہم پر عیاں ہوں تو ہم لازماً ان سے بے اعتنائی اختیار نہیں کریں گے۔ کیونکہ نیکی کا علم ہو جانے پر انسان لازمی طور پر نیک بن جاتا ہے۔ علم کے بغیر نیکی ناممکن ہے جسے یہ معلوم ہو کہ خیر کیا ہے؟ اور شر کیا ہے؟ وہ کبھی شر کا ارتکاب نہیں کرے گا۔ شر کا انتخاب صرف وہ شخص کرتا ہے جسے خیر کا علم نہ ہو۔ لیکن ہمارے روزمرہ مشاہدے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ جھوٹ کو افراد برا سمجھنے کے باوجود "جھوٹ" بولتے ہیں۔

ارسطو کے نظریہ کی رو سے اخلاقی زندگی خود اس کے اپنے جمالیاتی اوصاف کی بناء پر قابلِ قبول ہوتی ہے۔ ارسطو کے نزدیک

Only beauty is Good

(حسن وجمال کی حامل شے ہی خیر ہے)

ارسطو کے خیال میں کسی بھی شے کے لیے خیر یہ ہے کہ وہ اپنی مخصوص فطرت اور جوہر کی زیادہ سے زیادہ تکمیل کرے۔ جو اسے دوسری اشیاء سے ممتاز کرتی ہے اور انسان کی امتیازی صفت عقل ہے جو اسے دوسرے تمام موجودات سے ممتاز کرتی ہے۔ لہذا انسان کے لئے خیر یہ ہے کہ عقلی زندگی بسر کی جائے۔ ارسطو کے خیال میں نیک شخص وہ ہے جو اپنی خواہشات اور جذبات کو عقل کے تابع رکھے۔ لیکن اس سے مراد یہ نہیں کہ جذبات وخواہشات کو بالکل ختم کر دیا جائے۔ ارسطو نیکی کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے:۔

"نیکی ایک رجحان یا عادت ہے جو ارادی مقاصد اور انتخاب پر مبنی ہوتی ہے اور جو ایک ایسی میانہ روی پر مشتمل ہے جس کا تعلق خود ہم سے ہے۔ اس میانہ روی یا راہِ اعتدال کا تعین یا عقل کرے گی یا کوئی نیک انسان"۔

حکمائے اسلام نے اخلاقیات کے میدان میں گرانقدر خدمات سرانجام دی ہیں جس کی وجہ سے تاریخ فلسفہ میں انہیں خاص مقام حاصل ہے۔ ذیل میں ان کے وضع کردہ اخلاقی معیاروں کو اختصار سے بیان کیا جاتا ہے:۔

ابن مسکویہ

ابن مسکویہ اپنے نظامِ اخلاق کی وجہ سے خاصے مشہور ہیں۔ وہ اپنی اخلاقیات میں نیکی کی تعریف وتصریح فطری میلانات اور اس کے فروغ کے حوالے سے کرتے ہیں جن کی بدولت ایک ذی ارادہ ہستی اپنی فطرت کا کمال حاصل کر سکتی ہے۔ کوئی بھی تنہا فرد اپنی ان تمام اچھی عادات کا اندازہ نہیں

کر سکتا جنہیں وہ میل جول سے حاصل کر سکتا ہے۔ لہذا اس پر لازم ہوتا ہے کہ وہ معاشرے کے دوسرے افراد کے ساتھ مل جل کر کام کرے۔ ہمدردی اور محبت کے بغیر کسی معاشرے کا وجود ممکن نہیں ہے اس لئے یہ بنیادی نیکی ہر شخص کا فرض عین ہے۔

مسکویہ انسانی فطرت اور اس کی ابتدا پر بحث کرتا ہے کہ آیا یہ جبلی طور پر نیک ہے یا بد۔ اس نے یونانی فلسفیوں کی اس رائے کی تائید کی ہے کہ انسانی فطرت تبدیل نہیں کی جاسکتی۔ مسکویہ کے خیال میں انسانی جوہر یا فطرت کی صلاح و فلاح خدائی مرضی پر منحصر ہے۔ ارسطو کی پیروی میں مسکویہ یہ کہتا ہے کہ تمام اشیاء خیر کے حصول کی متمنی ہیں۔ ابن مسکویہ نے اپنی کتاب "تہذیب الاخلاق" میں فلسفہ اخلاق کا تذکرہ کیا ہے۔ اس کا فلسفہ اخلاق نفسیات سے متعلق ہے۔ اس نے فلسفہ اخلاق کا تذکرہ نظریہ روح یا نفس کے بیان سے شروع کیا ہے۔ اس کے نزدیک نفس کی تین استعدادیں ہیں:۔

۱۔ عقلی

۲۔ اشتہائی

۳۔ اشجعی

اور اس کے متعلق تین فضائل ہیں:۔

۱۔ دانش

۲۔ شجاعت

۳۔ اعتدال

ان تین فضائل کے مطابق ایک تیسری فضیلت یا نیکی عدل وجود میں آتی ہے۔ اس نے عدل کی انیس اقسام بیان کی ہیں:۔

یہ دوستی، اتحاد، وفاداری، بھائی چارہ، تلافی، اخوت، جائز برتاؤ، اطاعت، خدا سے لگاؤ، تپاک، تسلیم و رضا، دشمنی کو بھول جانا، دوسروں کی برائی کرنے سے باز رہنا، عدل کو پرکھنا، بے انصافی کے اثرات کو نظر انداز کرنا، کینہ اور رذیل خصلت لوگوں سے دور رہنا، خوشامدی اور شرارتی آدمیوں

سے دور رہنا"۔

مسکویہ راہبانہ زندگی کو مسترد کرتا ہے۔ اس کے خیال میں تارک الدنیا افراد ہر قسم کی ذمہ داریوں سے آزاد ہو کر دوسرے افراد سے خدمت طلب کرتے ہیں یہ بے انصافی اور ظلم ہے۔

ابن باجہ

ابن باجہ الفارابی کا معتقد تھا۔ لیکن صوفیانہ رجحان سے وہ رفتہ رفتہ دور ہوتا چلا گیا۔ اس کے نزدیک افعال انسانی اور حیوانی دو طرح کے ہیں۔ جن افعال میں روحانی سکون اور عافیت کی تلاش کی جائے وہ انسانی افعال ہیں اور جن میں جسمانی خواہشات اور ضروریات کو پورا کیا جائے وہ حیوانی افعال ہیں۔

کسی فعل کو انسانی یا حیوانی قرار دینے سے پہلے ضروری ہے کہ رضا و اختیار کے ساتھ ساتھ قیاس بھی ہونا چاہیئے۔ رضا و اختیار اور قیاس کی اہمیت کو مدنظر رکھ کر ابن باجہ فضائل کو دو اقسام میں تقسیم کرتا ہے۔ صوری فضائل اور قیاسی فضائل۔ صوری فضیلت وہ ہے جس میں کسی قسم کی رضا و اختیار اور قیاس نہ ہو۔ جیسے کتے کی دیانتداری چونکہ کتے کے لئے بد دیانت ہونا ناممکن ہے۔ اس فضیلت کی انسان کے نزدیک کوئی قیمت نہیں۔

قیاسی فضیلت آزادانہ اختیار اور قیاس پر مبنی ہوتی ہے۔ وہ فعل جو صداقت کی خاطر کیا جائے نہ کہ فطری آرزو کی تکمیل کے لئے الوہی ہے انسانی نہیں اور یہ انسان میں نایاب ہے۔ ابن باجہ کے نزدیک خیر وجود ہے اور شر عدم وجود۔ یعنی دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابن باجہ کے نزدیک شر حقیقی طور پر شر نہیں ہے۔

ابن باجہ افعال کو انسانی اور حیوانی بنیادوں پر تقسیم کرتا ہے۔ افعال میں اختیار، قیاس یا تعقل شامل ہوں تو وہ انسانی افعال ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ صوری فضائل کی انسان کے لئے کوئی اہمیت نہیں۔ جبکہ قیاسی فضائل ہی اصل فضائل ہیں۔ اس کے خیال میں خیر و شر کا معیار اس بات پر ہے کہ

وجود خیر ہے اور عدم وجود شر یعنی شر کا کوئی وجود نہیں۔

ابن طفیل

ابن طفیل کی اخلاقیات میں انسانی سعادت یا نیابت الٰہی خیر اعلیٰ نہیں بلکہ خدا سے لو لگانا ہی مقصود اعلیٰ ہے۔ اس کی تحصیل عقل کو استخراجی اور استقرائی ارتقاء میں لانے کے بعد روحانی ضابطہ سرکشی پر منحصر ہے جو کہ فیثا غورث کے نظریات سے متشابہ معلوم ہوتی ہے۔

ابن طفیل کے مطابق انسانی جسم حیوانی نفس اور غیر مادی جوہر کا عجیب مرکب ہے اس لئے بیک وقت حیوانات، الوہی جسم اور خدا سے مشابہ ہے۔ اس کی معراج اس بات میں ہے کہ وہ ان تمام پہلوؤں کے تقاضوں کو پورا کرے۔ حیوانی نفس کے مطابق اپنی زندگی کی حفاظت کرے اور صفائی رکھے اور اللہ تعالیٰ کے ذکر میں محو رہے۔ الوہی اجسام کے مطابق اللہ کے ذکر میں محو رہے اور آخر میں خدا کی سلبی اور ایجابی صفات کو اپنے آپ میں منعکس کرے۔

ابن طفیل صوفیانہ خیالات کا حامل ہے اور وہ خدا سے تعلق کو خیر اعلیٰ قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کی تین خصوصی عبادیات ہیں۔

خدا، قدسی اجسام اور حیوانات اور ان کے مطابق ہی زندگی بسر کرنا خیر ہے۔

امام غزالی

تاریخ فلسفہ اخلاق میں امام غزالی کا نام بہت مشہور ہے۔ اگرچہ بعض لوگوں نے یہ کہہ کر اس کی اہمیت کم کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان کا فلسفہ اخلاق زیادہ تر نو افلاطونی اور ارسطاطالیسی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ یونانی فلسفہ پر انتہائی عبور رکھتے تھے۔ لیکن ان کے نظریات قرآن و حدیث کی روشنی میں وضع ہوئے ہیں۔ مثلاً قرآن کی پیروی کرتے ہوئے وہ روحانی اقدار مثال کے طور پر شکر، توبہ، توکل اور خوف خدا پر زور دیتے ہیں جو کہ یونانیوں کے لئے بالکل

اجنبی ہیں۔ غزالی آنحضرتؐ کو اخلاق کا اعلیٰ نمونہ یا اسوہ حسنہ قرار دیتے ہیں۔

غزالی کی اخلاقیات کی روح رہبانیت ہے اور وہ تزکیہ قلب پر بہت زور دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:-

"تجربہ کار مرشد اور استاد کو چاہیئے کہ وہ شاگرد کو یہ بات اچھی طرح بھادے کہ غصے کا پینا اور دولت سے دور رہنا بہت اچھا ہے۔ اگر شاگرد کو ذرا سا بھی اشارہ مل گیا کہ دولت اس دنیا میں خوشی حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے تو وہ ہوس زر اور گھمنڈ میں مبتلا ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس قسم کے رجحانات سے اسے دور رکھنا چاہیئے۔"

غزالی اپنی کتاب "منہاج العابدین" میں دو قسم کے فضائل کے درمیان تمیز قائم کرتے ہیں۔ یہ فضائل ایجابی اور سلبی ہیں۔ ایجابی سے مراد ہے نیک کام کرنا اور سلبی برُے اعمال سے پرہیز، غزالی کے نزدیک سلبی فضائل عمدہ اور بہترین ہیں۔ اس نکتے کی مزید تشریح کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ شادی بہتر ہے یا تجردانہ زندگی (یعنی شادی نہ کرنا) وہ مختلف قسم کے فوائد و نقصانات کو مدنظر رکھ کر اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ تجردانہ زندگی بہتر ہے اس لئے کہ اس قسم کی زندگی میں انسان لالچ اور خود غرضی سے محفوظ رہتا ہے۔ اور خدا سے لو لگا سکتا ہے۔

غزالی نے ترکِ دنیا کو اس لئے سراہا ہے کیونکہ ان کے خیال میں عیاشی، غرور، فخر اور لالچ سے بچنے کا یہ واحد طریقہ ہے۔ قرآن اور رسول کی سماجی تعلیمات سے بھی وہ اچھی طرح باخبر ہیں۔ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ اسلام میں رہبانیت کی کوئی گنجائش نہیں۔ احیائے علوم الدین میں وہ تنبیہ کرتے ہیں کہ ترک دنیا ایک قبیح فعل ہوگا۔ اگر تارک الدنیا عیال دار ہو۔ غزالی یہ کہتے ہوئے موسیقی کا دفاع کرتے ہیں کہ اس سے تسکین قلب ہوتی ہے اور انسانی ذہن کی تھکاوٹ دور ہوتی ہے اور موسیقی انسان کو سنجیدہ اور عالمانہ تحقیق کے لئے تیار کرتی ہے۔

آزادی رائے کے مسئلے میں غزالی اپنے آپ کو ایک معمے میں الجھا ہوا پاتے ہیں۔ ایک طرف انہیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ خدا ہر چیز پر قادر ہے۔ مادی دنیا کا غیر متحرک محرک ہے اور تمام تخلیق کی

وجہ کافی ہے۔ آسمان اور زمین میں جو کچھ بھی ہے وہ ایک لازمی اور طے شدہ منصوبے کے مطابق وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ایک پتہ بھی اس کی مرضی کے بغیر حرکت نہیں کر سکتا۔ اس کا قانون ہر جگہ جاری و ساری ہے۔

اور دوسری طرف انسان کو اپنے تمام اعمال کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے۔ یعنی دوزخ و جنت کا سزاوار۔ یہ امر مکمل اخلاقی زندگی کا آئینہ دار ہے۔ غزالی کے خیال میں "عقل فیصلہ کرنے کے لئے آزاد ہے اور ارادہ اس فیصلے پر عمل کرنے میں آزاد ہے۔ اس صورت میں انسان جو کچھ بھی تمنا کرے گا۔ وہ اس پر عمل کر سکتا ہے۔ مگر اپنی خواہشات پر مکمل ضبط اس کی طاقت سے باہر ہے۔"

غزالی اخلاقی نمونۂ کمال کا شعور اور ذرائع جو اس کی تکمیل کے لئے اختیار کئے جاتے ہیں کو پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ متلاشی کے لئے یہ راستہ بہت طویل اور پرخار ہے۔ اس کے لئے صبر و استقامت کی ضرورت ہے۔ انسان صبر و استقامت سے نیکی کی زندگی بسر کرنے سے آہستہ آہستہ کمال کی طرف رجوع کرتا ہے تاکہ وہ خدا کی معرفت کو حاصل کر سکے۔ نتیجۃً عشق الہٰی جو کہ اس دنیا کی خیر اعلیٰ ہے یوم حشر میں دیدار باری تعالیٰ پر منتج ہوگی۔ بہرحال یہ امر قابل ذکر ہے کہ انسان خدا کی مدد کے بغیر ایک قدم بھی نہیں اٹھا سکتا۔ وہ خدا کی توفیق سے ہدایت پاتا ہے اور یہ توفیق مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

۱۔ خدا کی طرف سے ہدایت تمام فضائل کے لئے شرط ہے۔ یہ اخلاق کو بداخلاقی سے، برائی کو بھلائی سے اور صائب کو غلط سے متمیز کرنے میں مدد دیتی ہے۔ جب تک یہ تمیز صریح طور پر پیدا نہ ہو جائے ہم کسی طور بھی اچھے کام کرنے یا برے کاموں سے بچنے کا خیال نہیں کر سکتے۔

۲۔ رشد۔ اچھے کاموں کا علم ہونا ضروری ہے مگر یہ ان کی کارکردگی کے لئے کافی نہیں۔ ان کو کرنے کے لئے ارادہ چاہیئے اور یہی رشد ہے۔

۳۔ تصدید۔ خدا کی طرف سے عطا کردہ قوت ہے جس کے ذریعے جسم مقصد کی تکمیل کے لئے

ارادے کی اطاعت کرتا ہے۔

۴۔ تائید۔ یہ ارادے کو فعلیت میں لانے کے لئے حالات کو موزوں بناتی ہے۔ خدا کی طرف سے اس ہدایت کے ذریعے فرد نیکیوں پر عمل کرتا ہے۔

اس کام کو سرانجام دینے کے لئے پہلے نفس یا قلب کا مکمل تزکیہ ہونا چاہیئے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہوتا ہے جب قلب پر سے ہر قسم کی تاریکی اور جہالت کے پردے اتار دیئے جائیں تاکہ ہر مثبت کام سرانجام دیا جا سکے۔ غزالی اس امر کی تشریح ایک مثال کے ذریعے سے کرتے ہیں کہ ایک دفعہ چینی اور یونانی قوم میں نقاشی کا مقابلہ ہوا۔ دونوں کو علیحدہ علیحدہ دیوار دی گئی۔ یونانیوں نے اپنی دیوار پر بہت خوبصورت نقش ونگار بنائے لیکن چینی قوم نے صرف دیوار کو ہی چمکدار بنانے پر اکتفا کیا۔ جب دونوں دیواروں کے درمیان کے پردے کو اٹھایا گیا تو یونانیوں کی دیوار کے خوبصورت نقش ونگار چینیوں کی صاف دیوار پر منعکس ہو گئے۔" غزالی اس مثال سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ انسان کا دل اتنا پاکیزہ اور صاف ہونا چاہیئے کہ ذات باری کا علم اس پر منعکس ہو۔

غزالی کے خیال میں اس دنیا کی محبت کی وجہ سے بہت سی برائیاں جنم لیتی ہیں۔ اولاً وہ برائیاں جو جسم سے متعلق ہیں۔ بھوک ان میں سے ایک ہے جسے دور کرنا زندگی کی بقا کے لئے ناگزیر ہے۔ مگر جب یہ حد اعتدال سے بڑھ جائے اور بسیار خوری تک پہنچے تو یہ برائی اور بگاڑ کا سبب بن جاتی ہے۔ دوسری قسم کی برائیاں جو اس زمرے سے تعلق رکھتی ہیں وہ جنسی جبلت سے پیدا ہوتی ہیں۔ آخری قسم کی برائیاں وہ ہیں جن کو غزالی گفتگو کی برائیوں کے نام سے پیش کرتے ہیں مثلاً باتونی پن، گالی گلوچ، طعنہ زنی، جھوٹ بولنا اسی قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔

غزالی نے نیکیوں اور فضائل پر بھی مفصل بحث کی ہے۔ ان کے خیال میں صبر و قناعت اور توبہ ایسے فضائل ہیں جن کو ترجیح دینی چاہیئے۔ زہد پر بحث کرتے ہوئے غزالی کہتے ہیں کہ کم تر چیزوں سے اعلیٰ چیزوں کی طرف رجحان کو زہد کا نام دیا جاتا ہے۔ وہ فرد جو دنیا کو ترک کرے اسے غزالی کی اصطلاح میں فقیر کہتے ہیں۔ زاہد وہ شخص ہے جو اللہ کی محبت میں تمام دنیوی نقصانات اور منافع

کو نظر انداز کرتا ہے۔ خدا کی رضا کا تابع اور مطیع ہو جاتا ہے۔ اس طریقۂ عمل کے بہت سے مراحل اور منازل ہیں۔ محاسبہ، مراقبہ اور معاقبہ جبکہ صدق اور تقویٰ اخلاقی ترقی میں ممد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔

غزالی کی اخلاقیات اوّل تا آخر قرآنی آیات اور ہدایات پر مبنی ہے۔ انہوں نے خیر و شر کا معیار قرآن کو مقرر کیا ہے۔ ان کے خیال میں ہر برائی کے لئے قرآن حجت ہے۔ مسلمان کے لئے اس امر کا کوئی جواز نہیں کہ وہ شر کی ماہیت کو جانچنے کی کوشش کرے۔ جبکہ اللہ اور اس کے رسول نے واضح طور پر اس بارے میں ہدایات جاری کی ہیں۔ غزالی کے خیال میں برائیوں کا تدارک ترکِ دنیا میں مضمر ہے۔ جبکہ قرآن پاک نے رہبانیت کے خلاف سختی سے تنبیہ کی ہے۔ مگر غزالی کا یہ نظریہ انتہا پسندانہ نہیں۔ کیونکہ وہ عیال دار شخص کے ترک دنیا کے فعل کو ناپسندیدہ گناہ سے دیکھتے ہیں۔

غزالی اخلاقیات کو ان معنوں میں نہیں لیتے جن معنوں میں جدید اخلاقی فلسفیوں نے لیا ہے۔ یعنی برائی اور بھلائی کی ماہیت کو جانچنا۔ قرآن کی اخلاقی اقدار انسان کے سماجی، سیاسی اور نجی احوال کے مطابق اللہ تعالیٰ نے تخلیق کی ہیں۔ ہر معاشرتی برائی کا علاج قرآن و سنت میں موجود ہے۔ قرآن نے جن اعمال کو نیک اور بد کہا ہے وہ تمام اعمال ہر مسلمان کے لئے غیر متنازعہ ہیں۔

علامہ اقبال

اقبال اپنے نظریہ اخلاق میں غایتی ہیں۔ ان کے خیال میں خودی کی تربیت، خودی کی بلندی انا کی توسیع، انفرادیت کی تکمیل اور شخصیت کا استحکام ایسے عوامل ہیں جو فرد کی اخلاقی تربیت میں ستون کی حیثیت کے حامل ہیں۔ اقبال خودی کے استحکام کو مقصد بالذات تسلیم کرتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں شخصیت کا تصور ہمارے سامنے قدروں کا معیار پیش کر دیتا ہے۔ اور خیر و شر کے مسئلہ کو طے کر دیتا ہے۔ جو شے شخصیت کو استحکام بخشے وہ اچھی ہے اور جو اسے کمزور کرے وہ بری

ہے۔ اس لئے اقبال اسرارِ خودی میں فرماتے ہیں کہ "مذاہب اور اخلاقیات کا فیصلہ شخصیت کے نقطۂ نظر سے ہی کرنا چاہیئے۔ اور فلسفہ اخلاق کا تمام تر دار و مدار اس واحد مسئلہ پر ہے کہ فرد کی حیثیت کیا حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کا کوئی طرزِ عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ ارتقاء اور عروج کے راستہ میں حائل ہو۔ وہ شریعت اسلامیہ اور اخلاقیات اسلام کے قطعاً خلاف ہے:

زمانہ حال کے بعض مفکرین جن میں ہیگل، بریڈلے اور گرین کے نام قابلِ ذکر ہیں، نے تکمیل نفس کو مقصد بالذات قرار دیا ہے۔ ہیگل اپنے نظریات میں عینیت پسند تھا۔ اس کے خیال میں یہ عالم روحانی طور پر ارتقائی منازل طے کر رہا ہے اور موجودہ زمانے میں اس کی انتہائی شکل انسانی زندگی ہے اور انسان کے پیشِ نظر اپنی روحانی فطرت کی تکمیل کا مقصد ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لئے انفرادی ارادے اور اجتماعی ارادے کا اتحاد لازمی اور ضروری ہے۔ اس اتحاد تک پہنچنے کے لئے اخلاقی ارتقاء تین حالتوں سے گزرتا ہے۔

۱۔ قانونِ حق

۲۔ اخلاق

۳۔ معاشرتی اخلاقیات بھی تین اشکال اختیار کر لیتی ہے:

(i) خاندان (ii) معاشرہ (iii) ریاست

اقبال اور ہیگل دونوں شخصیت کی تکمیل کے قائل ہیں۔ لیکن اس تکمیل کا مفہوم دونوں کے ہاں مختلف ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ تین منازل (i) قانون کی پابندی (ii) ضبطِ نفس جو خود آگاہی کی سب سے اعلیٰ صورت ہے (iii) اور نیابتِ الٰہی ہیں۔

اسی طرح سے گرین، بریڈلے اور تکمیل نفس کے بعض دوسرے حامی مفکرین اور اقبال کے نظریات میں بھی وہی اختلاف موجود ہے جو اقبال اور ہیگل کے درمیان موجود ہے۔ لیکن کانٹ اور اقبال کے نظریات میں کچھ حد تک مماثلت موجود ہے۔ کانٹ اگرچہ اپنے نظریات میں غایتی نہیں بلکہ قانونی ہے۔ کانٹ نے فرائض اور فضائل کی ایک مکمل فہرست پیش کی ہے اور اقبال نے شخصیت

کے استحکام کے لئے کچھ اقدار و صفات کو لازمی قرار دیا ہے۔ لیکن کانٹ اور اقبال اپنے اخلاقی نظریات میں بنیادی طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں ایک قانونی ہے اور دوسرا غایتی۔ ایک اخلاق کی بنیاد عملی عقل Practical Reason پر استوار کرتا ہے اور دوسرا عشق پر۔ اس کے علاوہ کانٹ کے فرائض اور اقبال کی پیش کردہ صفات بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس لئے اقبال پر یہ الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ کانٹ سے متاثر ہیں۔

اقبال پر نٹشے اور برگساں کی تقلید کا الزام عائد کیا جاتا ہے لیکن دیکھا جائے تو نٹشے منکر خدا ہے۔ اس کے خیال میں روح، روز حشر، جزا و سزا سب لایعنی عقیدے ہیں۔ اور اقبال کے لحاظ سے یہ تمام عقائد جزو ایمان ہیں۔ اقبال آزادی ارادہ کے قائل ہیں اور انسان کو صاحبِ اختیار سمجھتے ہیں جبکہ نٹشے کہتا ہے کہ "کوئی انسان اس کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جاسکتا کہ وہ موجود ہے۔ اپنی موجودہ شکل و صورت اور عادات و خصائل۔ خاص کیفیات اور واقعات کے تحت خاص ماحول میں موجود ہے۔ اس موجودہ حالت کو نہ اس کے ماضی سے علیحدہ کیا جاسکتا ہے اور نہ مستقبل سے"

علامہ اقبال کے نظریات پر مولانا رومی کا سب سے زیادہ اثر ہے۔ مولانا رومی اور اقبال دونوں کے خیال اور نظریات قرآن کریم سے ماخوذ ہیں۔ ان کے فلسفہ خودی کے تمام اساسی مضامین درحقیقت قرآن مجید سے ماخوذ ہیں اور قرآن مجید میں فضیلت انسان، تسخیر فطرت، عزم و استقلال جرأت و شجاعت، فتح و نصرت، حمیت و غیرت اور قدرت و اختیار پر بکثرت آیات موجود ہیں۔

اقبال کے نزدیک ام الفضائل، خودی کی سربلندی، انا کی توسیع، انفرادیت کی تکمیل اور شخصیت کا استحکام ہے۔ اقبال کے ہاں خودی کے معنی تکبر، فخر اور غرور نہیں ہیں بلکہ اس سے مراد ہے اپنی ذات کی معرفت، معرفت نفس، خود شناسی، عرفان نفس۔

اقبال کے نزدیک انسان کی اخلاقی زندگی کے کمال کا معیار نیابت الہٰی ہے اور یہی زندگی کا مقصد اعلیٰ ہے جہاں پہنچ کر انسان اللہ تعالیٰ کے رنگ میں رنگ جاتا ہے۔

حکمائے اسلام نے مغربی مفکرین کی طرح خیر و شر کی بنیادی نوعیت اور ماہیت کو پرکھنے

کی کوشش نہیں کی۔ اور نہ ہی انہوں نے خیر و شر کا کوئی معیار مقرر کیا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ معیار اللہ کی کتاب فراہم کرتی ہے۔ مغربی فلسفیوں نے صرف خیر اور شر کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے اور خیر و شر کی بنیادی ماہیت کے بارے میں بحث کی ہے جبکہ مسلمان حکماء کے لئے یہ سوال کہ خیر و شر کی بنیادی ماہیت کیا ہے، بے معنی ہے۔ ان کے خیال میں خیر و شر کے اطلاق سے ہی ان کی بنیادی ماہیت جانی جا سکتی ہے۔ سب سے بڑی نیکی عشق خدا ہے اور اس کے بعد بندگانِ خدا سے محبت اور شفقت کا سلوک۔ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے کہ اگر حقوق العباد پورے نہ کئے گئے تو حقوق اللہ کو پورا کرنا بیکار ہے جبکہ حقوق العباد کو اللہ تعالیٰ معاف نہیں کرے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو مل جل کر زندگی بسر کرنے کی تلقین کی ہے اور اپنے بتلائے ہوئے احکامات کے مطابق رہنے سہنے کا حکم دیا ہے۔

اسلام نے جو تصور کائنات و انسان پیش کیا ہے اس میں وہ قوت نافذہ بھی موجود ہے جس کا قانون اخلاق کی پشت پر ہونا ضروری ہے اور وہ ہے خدا کا خوف، آخرت کی باز پرس کا اندیشہ اور ابدی مستقبل کی خرابی کا خطرہ۔ اخلاقی احکام دینے سے پہلے اسلام فرد کے دل میں یہ بات بھی ڈال دیتا ہے کہ اس کا معاملہ در اصل اس خدا کے ساتھ ہے جو قادر مطلق ہے۔ جو ہر فرد کو دیکھتا ہے اور کوئی فرد اس سے چھپ نہیں سکتا۔ فرد تمام دنیا کو دھوکہ دے سکتا ہے مگر اس کو نہیں دے سکتا۔ وہ فرد کی نیت اور ارادے کو جان لیتا ہے۔ یہ عقیدہ فرد کو مجبور کرتا ہے کہ وہ ان احکام کی تعمیل کرے جو اسے اس کے مذہب نے دیئے ہیں۔ لیکن یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب فرد کے دل میں ایمان موجود ہو۔

اسلام کا یہ اخلاقی تصور انسان کو وہ محرکات بھی فراہم کرتا ہے جو فرد کو قانون اخلاق کے مطابق عمل کرنے کے لئے ابھارتے ہیں۔ مثلاً آخرت کا یہ عقیدہ کہ جو شخص احکام الہٰی کی اطاعت کرے گا۔ خدا کی رضا کو اپنا مقصد زندگی ٹھہرائے گا اس کے لئے ابدی زندگی میں ایک شاندار مستقبل یقینی ہے۔ خواہ اس موجودہ زندگی میں اسے کتنی ہی مصیبتوں اور مشکلات سے دوچار

ہونا پڑے۔ اور اس کے برعکس جو فرد خدا کے احکام کی نافرمانی کرے گا۔ اسے ابدی سزا بھگتنا پڑے گی چاہے وہ اس زندگی کو بھرپور آسائشوں سے بسر کرے۔ یہ امید اور یہ خوف اگر کسی فرد میں یا کسی دل میں پیدا ہو جائے تو اس میں اتنی زبردست قوتِ محرکہ موجود ہے کہ ایسے مواقع پر بھی اس میں نیکی کے جذبات پیدا ہو سکتے ہیں۔ جہاں نیکی کا نتیجہ دنیا میں سخت نقصان دہ نکلتا ہو اور ان مواقع پر بھی بدی سے دور رکھ سکتی ہے جہاں بدی نہایت پر لطف اور نفع بخش ہو۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام اپنا تصور کائنات، اپنا معیار خیر و شر، اپنا ماخذ علم الاخلاق، اپنی قوت نافذہ اور اپنی قوت محرکہ الگ رکھتا ہے۔ اور انہی چیزوں کے ذریعے سے معروف اخلاقیات کے مواد کو اپنی قدروں کے مطابق ترتیب دے کر زندگی کے تمام شعبوں میں جاری کرتا ہے۔ اسی بناء پر یہ کہنا صحیح ہے کہ اسلام اپنا ایک مکمل اور مستقل بالذات اخلاقی نظام رکھتا ہے۔

اس نظام میں بہت سی امتیازی خصوصیات پائی جاتی ہیں لیکن تین نمایاں خصوصیات ایسی ہیں جن کو اس کا خاص عطیہ کہا جا سکتا ہے۔

پہلی خصوصیت یہ ہے کہ وہ رضائے الٰہی کو مقصود بنا کر اخلاق کے لئے ایک ایسا بلند معیار فراہم کرتا ہے جس کی وجہ سے اخلاقی ارتقاء کے امکانات کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ ایک ماخذ علم مقرر کر کے اخلاق کو وہ پائیداری اور استحکام بخشتا ہے جس میں ترقی کی گنجائش تو موجود ہے مگر تلون اور نیرنگی کی گنجائش نہیں ہے۔ خوف خدا کے ذریعے سے اخلاق کو وہ قوت نافذہ دیتا ہے۔ جو خارجی دباؤ کے بغیر انسان سے اس کی پابندی کراتی ہے اور اسلام خدا و آخرت کے عقیدے سے وہ قوت محرکہ فراہم کرتا ہے جو انسان کے اندر خود بخود قانون اخلاق پر عمل کرنے کی رغبت اور آمادگی پیدا کرتی ہے۔

دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہ تو کوئی نیا اخلاقی نظام پیش کرتا ہے اور نہ ہی معروف انسانی اخلاقیات میں سے بعض اقدار کو کم کرنے اور بعض کو زیادہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ

اپنی اخلاقی اقدار کو لیتا ہے جو معروف ہیں اور ان میں سے چند کو نہیں بلکہ سب کو لیتا ہے اور پھر زندگی میں مکمل توازن اور تناسب کے ساتھ ایک ایک قدر کا محل، مقام اور مصرف تجویز کرتا ہے۔ اور ان کے انطباق کو اتنی وسعت دیتا ہے کہ انفرادی کردار، خانگی معاشرت، شہری زندگی، معاشی کاروبار، بازار، مدرسہ، عدالت، میدان جنگ، ملکی و غیر ملکی سیاست اور تعلقات، غرض زندگی کا کوئی پہلو اور شعبہ ایسا نہیں جو کہ اس اخلاقی نظام کے ہمہ گیر اثر سے بچ جائے۔ ہر جگہ، ہر شعبہ زندگی میں وہ اخلاق کو حکمران بناتا ہے اور اس کی کوشش یہ ہے کہ معاملات زندگی کی ڈور خواہشات، اغراض اور مصلحتوں کی بجائے اخلاق کے ہاتھ میں ہو۔

تیسری نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسانیت سے ایک ایسے نظام زندگی کے قیام کا مطالبہ کرتا ہے جو معروف (خیر) پر قائم اور منکر (شر) سے پاک ہو۔ اس کی دعوت یہ ہے کہ جن اخلاقی اقدار (اچھائیوں) کو انسانی ضمیر نے خیر یعنی اچھا جانا ہے انہیں قائم کریں اور جن برائیوں کو انسانی ضمیر نے ہمیشہ شر یعنی بُرا سمجھا ہے انہیں ختم کرنے کی کوشش کریں۔ اس دعوت کو جنہوں نے قبول کیا ان کو جمع کر کے ایک امت بنائی گئی جس کا نام "مسلم امت" تھا۔ اس امت کو بنانے کی واحد غرض یہ تھی کہ وہ خیر کو جاری کرنے اور شر کو دبانے اور مٹانے کے لئے ہر ممکن طور پر منظم سعی کرے۔

اسلام کا اخلاقی نمونہ کمال منفرد اور نمایاں ہے اور اس کی خصوصیات میں ایسی یگانگت موجود ہے کہ ان کی نظیر اس سے قبل یا مابعد کے اخلاقی نظاموں اور نظریات میں نہیں ملتی۔ مگر اس کے باوجود اسلام کے اخلاقی نمونہ کمال کو انسانی سوچ اور انسانیت کے سماجی ارتقا سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اسلام کے اخلاقی نمونہ کمال کے مطالعہ کے دوران جو حقیقت سب سے نمایاں نظر آتی ہے وہ ذات مطلق کی وحدت کا تصور ہے۔ کنفیوشس، بھگوت گیتا اور دیگر حکمائے اخلاق نے اپنے اخلاقی نمونہ کمال کی بنیاد نظریہ توحید پر رکھی ہے اور ان کے اخلاقی نظام میں حیات بعد الموت کا تصور بھی پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک توحید اور حیات بعد الموت کے تصورات کے بغیر انسانوں کے لئے

کسی بھی اخلاقی نظام کی تشکیل نہیں ہو سکتی۔

قرآن کا اخلاقی نمونہ کمال انسانوں کی زندگیوں کو اعلیٰ مقاصد سے روشناس کراتا ہے۔ قرآن کی نظر میں انسان سماجی حیوان، عقلی حیوان یا محنت کرنے والے حیوان سے بڑھ کر حیثیت کا مالک ہے اور انسان کی تخلیق بلامقصد نہیں بلکہ اس کی زندگی کا مدعا اور مقصد واضح اور متعین ہے۔ خدا نے انسان کو اس لئے تخلیق کیا کہ وہ اس کی عبادت کرے۔ عبادت یا عبدیت کے مفہوم کو اگر محدود سطح پر دیکھا جائے تو یوں ہے کہ خدا نے انسان کو رسوم۔ عبادات کی بجا آوری کے لئے پیدا کیا ہے۔ مگر عبادت کے اگر وسیع مفہوم کو لیا جائے تو ہمیں لازماً اس نتیجہ پر پہنچنا ہوگا کہ یہ کائنات خدا کی ذات کا ایک اظہار ہے اور انسان اس کائنات میں اشرف المخلوقات ہونے کی بناء پر مکمل طور پر خدا کی ذات کا مظہر ہے۔ انسان کی آزادی جو اسے اکثر اوقات اس کے اعلیٰ مقاصد سے ہٹا کر اور اسے اشرف المخلوقات کے درجے سے گرا کر اسفلا سافلین کے مقام پر لے آتی ہے۔ وہ بھی درحقیقت ذات مطلق کی بے پناہ صفات کا ہی ایک اظہار ہے۔ انسان کا یہی اختیار اگر اسے اعلیٰ مقاصد سے مملو کرے اور انسان خود کو دنیاوی آلائشوں اور گناہوں سے مبرّہ کر کے اپنی روح کی بالیدگی کا سامان پیدا کرے تو انسان اس مقام کو حاصل کر لیتا ہے جو کہ اس کی معراج ہے۔ اور یہی معراج روحانی اور اخلاقی طور پر قرآن کے اخلاقی نمونہ کمال سے موسوم ہے۔

نطشے کا فوق البشر Super man جن صفات کا پیکر ہے اس میں اندھی میکانیت کا دخل ہے۔ وہ بے شمار مادی وسائل اور طاقت کے بل بوتے پر کائنات پر حکمرانی اور پوری نسل انسانی کی پامالی کی وجہ سے کسی قسم کے صالح نتائج پیدا کرنے کی بجائے نسل انسانی کی تباہی اور بربادی پر منتج ہوتی ہے۔ ہٹلر کا جرمنی اس اندھی قوت کے اجتماع کا نمونہ تھا۔ اس کے برعکس اسلام جو اخلاقی نمونہ کمال دینے کی کوشش کرتا ہے اس کی روشنی میں ایک ایسے فرد کی تخلیق ہوتی ہے جو اعلیٰ اقدار اور صفات سے تہی نہیں ہوتا۔ اس کی طاقت اندھی نہیں ہوتی بلکہ وہ اعلیٰ مقاصد اور نصب العین سے مملو ہو کر تمام انسانیت کے لئے ترقی و ارتقاء کا ضامن ہوتا ہے۔ اقبال کا مردِ مومن

اخلاقی نمونۂ کمال کا پیکر ہے جو ایک طرف تو اپنی ذات کی تکمیل کرتا ہے، اپنے آپ کو جاننے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ ہمدردی، اخوت، محبت، مہر وفا، عدل وانصاف اور سچائی وشرافت کا مکمل نمونہ ہوتا ہے۔ اس میں بہادری اور جرأت مندی کی صفات بھی بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں۔ وہ ایک طرف شعلہ ہے تو دوسری طرف شبنم۔ اقبال نے اپنے ایک شعر میں مردِ مومن کی صفات بیان کی ہیں

ع جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم

دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

انفرادی سطح پر اس اعلیٰ اخلاقی معراج پر ہونے کے ساتھ ساتھ وہ اجتماعی زندگی میں بھی ایک ایسے کردار کا حامل ہوتا ہے جس سے نوعِ انسانی امن وآشتی، اخلاقی اور سماجی، معاشی و روحانی ترقی و ارتقاء کی جانب گامزن ہوتی ہے۔ وہ معاشرے کی ذمہ داریاں بحیثیت ایک فرد اور بحیثیت رکن جماعت پوری دیانت داری سے ادا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

اسلام نے فرد اور اجتماع کے باہمی ربط کے مسئلے کو جس خوبی سے حل کیا ہے کوئی اور مذہب یا فلسفہ اسے اس خوبی سے حل نہیں کر سکا۔ اسلام فرد اور معاشرے کی آزادانہ نشوونما کے مواقع فراہم کرتا ہے۔ ان دونوں کے مفادات کے مابین تصادم کے امکانات کے بغیر۔

فرہنگ اصطلاحات

آزاد انسان	Freeman
آزادی	Freedom
اچھائی	Virtue
احسان، ہمدردی	Benevolence
احکام مفروضہ	Hypothetical Imperative
احکام مطلق	Categorical Imperative
اخلاقیات	Ethics
اخلاقی حکم	Moral Judgement
اخلاق	Moral
ارادہ	Will
ارادۂ طیبہ	Good will
استثنیٰ	Exception
استخراج	Deduction
استخراجی	Deduction

اشتہا	Appetites
اعتقاد	Belief
اکتسابی	Acquired
الم	Pain
انانیت	Egoism
انانیت پسند	Egoist
انسانی	Human
انفعالی	Passive
برا	Bad
برائی	Vice
بصیرت	Insight
پسند	Choice
پسندیدگی	Approval
تجرباتی	Empirical
تجرباتی ترکیبی لذتیت پسندی	Empirical Synthetic Hedonism
تحلیلی	Analytical
تخیل	Imagination
تکلیف	Pain
تعمیم	Generalization
جبلت	Instinct
جذبہ	Passion
جذبات	Sentiments
جرم	Guilt
جوہر	Conatus
چاہیے	Ought
حاسۂ اخلاق	Moral Sense
حب نفس	Self Love
حقوق	Right
حکم	Imperative
خواہش	Desire
خودپسندی	Self Love
خوشی	Pleasure
دانشمندی	Prudence
روح	Soul
روحانی تبدیلی	Sensum
شر	Evil
صائب	Right
صورت	Form
صوری	Formal
صوری نظریہ	Formal Theory
ضمیر	Conscience
عالمگیر	Supreme

Action	فعل	Justice	عدل
Apriori	قبل تجربی	Cause	علت
Pleasure	لذتیت	General	عمومی
Happiness	مسرت	Practical Reason	عملی عقل
Observation	مشاہدہ	Bondage	غلامی
Reformer	مُصلح	Wrong	غلط
Purpose	مقصد	Duty	فرض
Intuitive Knowledge	وجدانی علم	Virtue	فضیلت

کتابیات

1. "Encyclopaedia Britannica," Encyclopedia Britannica Ltd., Chicago, London.
2. "The Encyclopedia of Philosophy", Collier-Macmillan,Ltd., London.
3. "Encyclopedia of Religion and Ethics", T&T Clark 38, George Street, Edinburg, Charles Scribner's Sons, New York.
4. Broad, C.D., "Five Types of Ethical Theories" Routledge Kegan Paul Ltd., Broadway House, Charter Lane, London.
5. Thilly, Frank, "A History of Philosophy", Revised by, "Wood, Ledger", Holt Rinehart and winston.
6. Wright, W.K., "A History of Modern Philosophy" Macmillan, New York.

۷۔ قادر، سی۔ اے "اخلاقیات" مجلس ترقی ادب، لاہور

۸۔ لِلّی، ولیم، "تعارف اخلاقیات" اُردو ترجمہ، سید محمد احمد سعید" فضل سنز، اُردو بازار کراچی

۹۔ احمد، نعیم، "تاریخ فلسفہ جدید" (ڈیکارٹ سے ہیگل تک) علمی کتاب خانہ، کبیر سٹریٹ، لاہور

مطبوعہ فیروز سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ لاہور ۔ باہتمام عبدالسلام پرنٹر اور پبلشر



فیروزسنز پرائیویٹ لمیٹڈ

لاہور۔ راولپنڈی۔ کراچی

969 0 00880 3